インド 大地の讃歌

中世民衆文化とヒンディー文学

H・ドゥヴィヴェーディー 著
坂田貞二・宮元啓一・橋本泰元 訳

春秋社

訳者まえがき

本書は、Hazārīprasād Dvivedī: *Hindī Sāhitya kī Bhūmikā*, Bombay, 1940 の本文の全訳である。

原著は、インドの宗教・思想と文学の歴史を通観し、併せてその歴史を創ってきた人びとの願望と営為に注目するものである。著者は、インドの諸民族語のなかで中心的な位置を占めるヒンディー語とその周囲の諸言語から、広汎な文献を掘りおこすのはもとより、文献に記されていない民間の伝承や儀礼なども観察して、村や町、寺院や宮廷で暮らしてきた人たちの声が読者の耳に届くように説いている。

主たる資料の性質上、原著が詳しく考察する対象は、地域的には北インドの中央部、時代的には古典的文化から近代民族文化への移行期にあたる十世紀以降となっている。このように地域と時代の両面で限定を受けながらも、原著は、それぞれの時代にさまざまな生活の場で、宗教・思想と文学の形

成に寄与してきた人びとの心性と行動を生き生きと描いており、全体として、外的な限定を内的な充実に転換しえている。原著は、主たる資料を求めたヒンディー語で書かれている。

インドの民族文化の自画像を、十世紀以降の北インドを中心として呈示する原著をここに邦訳することによって、従来あまり関心が払われなかった近代民族文化の形成期の動向を日本の読者に紹介し、今日見られるインドの諸々の事象をその源流にさかのぼって考える材料を提供したいと、私たち訳者は願っている。

三名の訳者は、それぞれの関心から原著に親しんでいたが、坂田が同人雑誌にその一部を訳出した（「解説――原著、著者、翻訳などについて」を参照）のを読んで、のちに宮元が全訳することを提案した。橋本も加わって三名で共訳することになり、その企画を春秋社に提案したところ、神田明社長が原著の意義と訳者の意欲に理解を示され、出版を快諾された。編集は佐藤清靖氏と渡辺美穂氏が担当され、企画から出版に至るすべての段階で、細心の注意を払いつつ訳者を援けられた。

なお本書は、翻訳と出版についてトヨタ財団の「隣人をよく知ろう」プログラムの助成を受けた。

一九九二年七月

坂田　貞二
宮元　啓一
橋本　泰元

目次

インド・大地の讃歌

——中世民衆文化とヒンディー文学

第一章　インド思想の独自の発展Ⅰ――古代から中世へ

無視されてきたヒンディー文学

ヒンディー文学が形成され始めたのは、今から約一千年前のことである。この一千年間に、インドのヒンディー語が話される地域の人びとが何を願い考えてきたのか、これを知る唯一の手がかりが、ヒンディー文学である。ヒンディー文学は、インドの少なくとも半分の地域の人びとがこの一千年間に何を望んできたのかを、具体的に指し示すものとして、それ自体たいへん重要なものなので、それを無視するなら、インドの思想を理解するうえで大きな障害が生ずることとなろう。

しかし、さまざまな理由があって、ヒンディー文学は無視され続けてきた。その主要な理由としては、ヒンディー文学が誕生したのと時を同じくして、インド史上かつてない、政治的、社会的な事件が勃発したことが挙げられる。

イスラームの浸透

インドの北西の境界から、軍事的勝利を背景にイスラームが浸透し、またたく間にこの大いなる国の隅から隅まで広まっていった。インドはそれまで、イスラームのような堅固な宗教、社会思想に出会ったことがなかったため、インド史の研究者たちは、この新たな集団の政治、宗教、社会などのさまざまな様相に完全に目を奪われてしまったのである。研究者たちのこうした傾向にはたしかに無理からぬところもあるが、かといって、それが適切であったとは決していえない。

不幸なことに、ヒンディー文学を研究し、それについての啓蒙を行なう責務を担っている学者たちもまた、ヒンディー文学をヒンドゥーとの関わりにおいてのみ論じてきたため、何も知らない一般の人びとに、次のような二とおりの捉えかたをさせることになってしまった。

その第一の捉えかたというのは、ヒンディー文学は、征服されて誇りを失ってしまった民族の遺産であり、したがってその意義も、民族の政治的な盛衰と一体不可分の関係にある、と解する立場である。

そして第二の捉えかたというのは、そこまで言わないまでも、ヒンディー文学は、没落の一途をたどる民族の思想を、形をもって指し示すものでしかなく、それ自体としては何の意義も持たない、と解する立場である。

私は、こうした二つの捉えかたに反論したい。そして、仮にこうした捉えかたが受け容れられたとしても、ヒンディー文学の研究は必要不可欠であると、あえて言いたい。なぜなら、一千年にわたっ

て虐げられてきた何億もの人びとのことも、人間の歴史の研究のためには無視できないだけでなく、むしろ知らなければならないからである。

しかし、そうは言っても私は、イスラームの重要性を忘れているわけではない。ただ、仮にイスラームがインドに入ってこなかったとしても、ヒンディー文学は大筋において、やはり今日と同じような姿になっていただろうことを強調したいのである。

二千年前のインドの文献

本題を十二分に理解するためには、時代をさらにまた一千年遡らなければなるまい。いまから二千年前から一千年前までの一千年間に、次のようなさまざまな書物が著わされてきた。こうした書物は、後世にいたってもその信憑性について、いかなる疑惑も持たれることがなかった。こうした書物こそが、ヒンドゥー教の基軸になっていると言える。

『マヌ法典』(*Manu-smṛti*) と『ヤージュニャヴァルキヤ法典』(*Yājñavalkya-smṛti*) などの法典、古代天文学の定説を収める『スーリヤ・スィッダーンタ』(*Sūrya-siddhānta*) 他の五つのスィッダーンタ文献、古代の医学書『チャラカ本集』(*Caraka-saṃhitā*) と『スシュルタ本集』(*Suśruta-saṃhitā*)、『ニヤーヤ・スートラ』(*Nyāya-sūtra*) を始めとする六派哲学のスートラ文献、有名なプラーナ (Purāṇa) 文献、現在見られるような形に整えられた叙事詩『ラーマーヤナ』(*Rāmāyaṇa*) と『マハーバーラタ』(*Mahābhārata*)、『演劇論』(*Nāṭya-śāstra*)、パタンジャリ (Patañjali 紀元前二世紀?) の文典注解書

『マハーバーシャ』(*Mahābhāṣya*) などはいずれも、真正なものと認められている。これらが著わされたり、編纂されたり、それなりの形を成したのは、西暦紀元の前後それぞれ二百五十年ぐらいの間のことである。

その後の四、五百年間には、これらの文献に示された理念が大いに広まり、その間に、サンスクリット語の文献に貴重な珠玉が現われ出た。アシュヴァゴーシャ (Aśvaghoṣa 馬鳴 紀元後一世紀頃、仏教詩人、『ブッダ・チャリタ (仏所行讃)』)、カーリダーサ (Kālidāsa 五世紀頃の詩人『ラグ・ヴァンシャ (ラグ族の王統)』など)、バドラバーフ (Bhadrabahu 紀元前三、四世紀?、ジャイナ教第六代の統率者、裸形派祖)、ヴァラーハミヒラ (Varāhamihira 六世紀初め頃、占星学書『ブリハット・サンヒター』)、ブラフマグプタ (Brahmagupta 七世紀、天文学書『ブラフマグプタ・スィッダーンタ』)、クマーリラ (Kumārila 六〇〇～七〇〇年、ヴェーダの祭事について述べた文言を解釈するミーマーンサー学派の哲学者、仏教を批判した)、シャンカラ (Śaṅkara 七〇〇～七五〇年、宇宙原理ブラフマンと個体原理アートマンの不二一元を説く、ヴェーダーンタ学派中最大の哲学者)、ディグナーガ (Dignāga 陳那 四八〇～五五〇年、大乗仏教の唯識学の学者および新仏教論理学の創始者)、ナーガールジュナ (Nāgārjuna 竜樹 一五〇～二五〇年頃、大乗仏教の根本哲学、中観思想を体系化した) などといった巨匠たちがこの数百年の間に生まれ、インド思想の潮流を新鮮な力で活性化し、豊かにしたのである。ヴェーダ聖典は、当時なお畏敬の対象になってはいたが、それは一般の民衆にとって、名目的な権威を保つに過ぎなくなっていた。

ヒンディー語圏

インドの地図を開いて、文学の用語としてヒンディー語が受け容れられている地域を眺めてみよう。このヒンディー語圏に属する広大な国土は、北方において、インドの国境に接している。そこを超えると、まったく異質のチベット・中国の言語文化圏になる。また、東に目を転ずれば、インドの国境をなす地方に接している。西方、南方においても、ヒンディー語が受け容れられている地域は、同一の文化を持ちながら、異なった風土を持った地方と接している。

異質の文化、風土の衝突

このようにさまざまな文化と風土に四方を囲まれている地域は、インドでは他にない。ヒンディー語圏は、こうした囲まれかたをしているために、さまざまな異質の文化とさまざまな異質の思想が絶えず衝突するなかにあった。

しかし、さらに注目すべきは、このインドの「中国」(Madhya-deśa 中心の国土) とも称せられるヒンディー語圏が、ヴェーダの時代から今日に至るまできわめて保守的であり、また、清浄の地という誇りをずっと維持してきたということである。一方では異質の思想と文化の衝突が、他方では保守性と自らを至高と思う誇りとが、このような風土のなかで次のような二つのことがらをもたらすこととなった。すなわち、一つには、古来の慣行に固執しながらも、思想の面では絶えまない転変を遂げてきていることであり、もう一つには、異質の宗教、思想、教義、文化に対して寛容なこと、この二つ

である。

さてここで、ヒンディー文学が登場してくる以前にいかなる慣行・思想と他の諸要素がこの地域の社会を形成していたのかを、見ることにしよう。

ヒンディー語圏における仏教

紀元後七世紀には、現在のウッタル・プラデーシュ州、ビハール州、アッサム州、ネパールにおいて、仏教が大いに勢力を振るっていたことを示す確乎たる証拠がある。紀元後七世紀といえばちょうど、イスラームの開祖ムハンマド(Muhammad)が生まれたころにあたる。

仏教がいかに影響力を発揮していたかということは、中国からの留学僧、玄奘三蔵(六〇〇または六〇二～六六四年、六二九年から四五年まで中央アジア・インド各地を巡歴)の旅行記(『大唐西域記』)により明らかである。また、この時代の仏教が、大乗仏教の特別な影響下にあったことも明らかである。というのは、当時の北部インドの仏教が小乗仏教であったとしても、大乗仏教の影響を受けざるをえない状況にあったからである。

七世紀以降、仏教がどうなっていったのか、本書執筆の時点(一九四〇年)では我々にはたしかな記録が残されていない。しかし、それは突如として消滅したのではないようである。この時代の哲学文献、詩、戯曲などから、仏教が紀元後一千年のころに、これらの地方から突然消えてしまったのではないことが、明らかである。現時点で集めることのできるあらゆる証拠から推して、ムスリムの侵入

が開始された時代に、仏教がまったく終焉していたのではないと、確信をもって言うことができる。後にも触れるように、これらの地方における宗教思想、思想潮流、文学に、仏教が及ぼした影響には不動のものがある。

仏教の「影響」の意味

以上のように語るとき、どのような意味で私が「影響」という言葉を了解しているのかについて、ここに記しておきたい。私は、ヒンディー語圏の民衆が、当時仏教徒であった、と言っているのではない。ただ、その社会の全構成員がある時期に仏教徒であったのか、それとも、そうでなかったのかという点では、実は議論がかなり分かれうる。

なぜかというと、仏教というのは、出家修行僧(smnyāsi)の宗教であり、世俗の社会生活をそれが律することはほとんどなかったからである。たとえば、今日のナーガー派(ダードゥー派の一支派、軍事集団化し、英領時代にイギリス側についた)の人たちを見た外国人旅行者が、インドではナーガー派の人たちが充分な勢力を持っている、と言うかも知れない。しかし、それが事実であっても、それは社会生活と深い結びつきを持っていない。中国の留学僧の旅行記についても、それと同じように考えなければならない。

その旅行記からわかるのは、人びとが仏教の出家修行僧たちを尊敬し、おのれのことについて、この世について、現世と来世について、修行僧たちと同じように考えるようになっていた、ということ

だけである。
今日でも目のあたりにするところであるが、インドの在家の人びとは、互いに対立する思想の修行者たちにたいして、そしてまた、さまざまの流派のさまざまの性格を持った神々にたいして、プージャー（pūjā　供養）を行なっている。玄奘の時代においても、これとまったく同じだったのだろう。
ここから容易にわかってくるのは、当時、ヒンドゥー社会の人びとは、仏教の乞食遊行者（比丘）たちが説く神々（仏、菩薩など）に向かい、功徳を積もうとしてプージャーを行ない、教えられたとおりに呪文などを唱えたりもしていたということである。
このようなことが代々行なわれてきて、人びとはこうした神々やプージャーのしかたに親近感をいだいてきた。そして、仏教の僧院が亡びても、そういう親近感は消えることなく、その社会でまったく変わらずに保たれていた。しかし、仏教の出家修行僧だけが仏教の真実の教えを説いていたため、かれらがいなくなると、その教えは、さまざまな形に歪められたり、あるいは、名称と形態が変わっても、本質はもとのままで存続することとなったのである。
「影響」を及ぼすと私が言ったのは、ここでは以上のようなことである。

シャンカラ、クマーリラなどによる仏教追放の意味

仏教をインドからなくしたのは、主にシャンカラ、クマーリラ（Kumārila）、ウダヤナ（Udayana　一〇～一一世紀、論理学者）など、ヴェーダーンタ派（Vaidāntika）やミーマーンサー派（Mīmāṃsaka）の学

匠たちであったと考えられている。歴史的には、この説が正しくないことを証明できる。現に人びとは、その証明のための努力もしてきた。しかしそれでもなお、この説の奥に秘められたことがらは、真実をよく伝えている。すなわち、これらの学匠たちは、哲学の学者であり、その才能と博識は無類のものであった。それゆえ、これらの学匠たちによって仏教が追放され、排斥されたというのは、知識人、上層階級の人びとの心に、仏教の煩瑣な哲学理論への信頼がなくなったことを意味していると言える。こうした人びとは、仏教の哲学理論的受容者ではあっても、仏教の信者ではなかった。しかし、一般の民衆は、哲学とはまったく関わりを持っていなかったのである。
王侯たちが、仏教の教えを至上のものと考えなくなってから、王侯たちの援助で運営されていた仏教の大僧院が亡びていったようである。ところが、こうした仏教の大僧院が下層階級の人びとに与えた影響は、名称と形態が変わったにすぎない。それはちょうど、シャンカラ師の教えの背景に、仏教の教えが姿を変えて潜むことになったのと同じである。仏教の大僧院はシヴァ派の僧院の姿をとり、何千万人もの民衆が、そうした僧院の僧院長を今日まで尊崇してきているのである。

大乗仏教の最後の形態＝呪術

たしかに、ハルシャ（Harṣa　七世紀）王以降、北インド（とくにヒンディー語圏）では、仏教は長い間いかなる王侯の援助も得られなかった。援助が得られなかったため、仏教の出家修行僧たちは、あるいは庇護の得られる地域へと移動し、あるいは下層階級の人びとをできるだけ大勢引きつけることと

なった。

八、九世紀になると、大乗仏教は民衆を引きつける方向に急速に進むようになった。大乗仏教は、タントラ（密教儀軌）、マントラ（聖呪、真言）、魔術、呪術、瞑想の持続（総持）などによって人びとを魅惑していた。『法華経』(*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*) などの古い大乗経典にもその萌芽はあったが、この数世紀の間に、そういう方向にいっそう傾いていった。そして、大乗仏教の最終形態は、調伏法などになったのである。

ベンガルとネパールにおける仏教最後の日

八世紀に、ベンガルにはパーラ(Pala) 王朝が確立した。この王朝が、インド仏教の最後の庇護者となった。仏教は、ここに伝わり、さらにネパールとチベットに伝えられ、タントリズムとの関係をますます深めていった。

オリッサの大乗仏教

ヒンディー文学が誕生しつつあったころにも、ベンガル、マガダ、オリッサにはたくさんの仏教の精舎があった。これらは、呪殺法、惑乱法、敬愛法、駆逐法、その他さまざまのタントラの秘儀によって、多くの民衆に影響を及ぼしていた。ネパールでは今日でも、何らかの形で仏教が伝承されている。そして、インドではごく最近、ベンガル、オリッサ、ベンガルとオリッサの間のマユールバンジ

ュの藩王国で、在家の仏教徒のグループが発見された。オリッサのジャガンナート寺院は、かつて仏教徒の寺院であったが、のちにヴィシュヌ派のある王が仏像の前に壁を立てさせたのであって、今日ジャガンナート神像であるといわれているものは、仏舎利を収めた箱にほかならないとのことである。

オリッサのマヒマー派

オリッサのマヒマー (Mahimā) 派、ベンガルのラマーイー・パンディット (Ramāi-paṇḍit) の『シューニヤ・プラーナ』(*Śūnya-purāṇa*)、ヴィールブーミ（現西ベンガル州）における法格信仰 (dharma-pūjā) などは、この地方における、仏教の断片的残余である。

ビーム・ボーイーの話

マヒマー派の話は、たいへん興味深い。西暦一八七五年、ビーム・ボーイー (Bhim Bhoi) という名のマヒマー派の盲人が、夢のなかで、仏教を広めるようにとのブッダのお告げを聞いた。この仕事の褒美としてブッダは、ビーム・ボーイーの目をあらかじめ見えるようにした。見る見るうちに、何千人もの人びとがビーム・ボーイーに弟子入りした。ビーム・ボーイーは、何千人という弟子とともに、ジャガンナートの寺院に押し入った。壁を壊し、仏像を拝せるようにするのが目的であった。しかし、オリッサの王は、寺院占拠に怒り、ビーム・ボーイーを捕縛した。恐れをなした弟子たちは、オリッサの辺境に隠れ、どうにかこうにか、同派の師の教えを保ってきている。

このことからも容易に推測できるように、ヒンディー文学が誕生したころに、仏教がすっかり消滅したわけではなく、活力にあふれて存在していた。その仏教が、民衆と結びついていたのはもちろんである。マガダ地方とベンガル地方にイスラームが侵入したとき、仏教寺院もヒンドゥー教寺院も同様に攻撃され、寺院も僧院も精舎も同様に破壊された。それでもなお、ヒンドゥー教は残り、仏教は残ることができなかった。それは、ヒンドゥー教のほうは当時、社会と結びついていたが、仏教のほうはただ精舎と結びついていたに過ぎなかったからである。

ナート派の登場

今日ネパールに現存している仏教は、ある時代のベンガル、マガダの仏教と同じような様相を少なからず持っているはずである。九、十世紀に、ネパールの現在のインドと国境を接する低地では、シヴァ派と仏教が混淆して、ナート派（Nāth Panthi）のヨーガ行者の新たな一派が興った。この派は時が経つにつれ、ヒンディー語圏の民衆にたいへん深い影響を及ぼすことができた。カビールダース（Kabirdās　一三九八～一四四八年頃）、スールダース（Sūrdās　一四八三～一五六三年頃）、ジャーエスィー（Jāysi, Malik Muhammad　一四九九～一五四三年頃）の作品から、この派が当時、大きな影響力を発揮していたであろうことが読みとれる。

一三二四年、ネパールのすぐ南のティルフットの王が、ムスリムに追われてネパールにやってきた。この王は、多くの学者を率い、書籍も携えてきた。その王国は、長期にわたって安定を保つことはで

きなかった。しかし、その王によって播かれたバラモン教の種は、のちに大きく成長することとなった。次代の王ジャヤスティティ（Jaysthiti）は、バラモンたちの協力を得て社会の再編成を行なった。

こうして、ネパールの王朝の努力によって、そこの多数派の住民であるグルカー族（Gurkhā）は、自らの古来の宗教を再び奉ずることができるようになったが、ネーワーリー族（Newārī）は、仏教徒のままでいた。

カーシーとマガダにおける仏教の最後

このネパール仏教の一つの主要な特徴は、「アーディ・ブッダ」（Ādi Buddha　本初仏）の崇拝にある。アーディ・ブッダは、ヒンドゥー教の最高神にかなり似たところがある。注目すべきは、ネパールのバラモンが、仏教を敵視しないことである。『ネパール讃誌』（*Nepāl Mahātmya*）によれば、そこではブッダの崇拝は、シヴァ神崇拝にほかならないとされている。かくして、ネパール仏教の『スヴァヤンブー・プラーナ』（*Svayambhū-purāṇa*）は、シヴァの崇拝はブッダの崇拝そのものにほかならないとしている。

カーシーとマガダでも、仏教の末期には、仏教とヒンドゥー教の相互関係がちょうどこのようなものだったということは、大いにありうる。

小乗仏教と大乗仏教

さて、これらすべてのことがらを注意深く見るなら、仏教全体が二つに大別されることがわかるであろう。小乗仏教と大乗仏教とである。小乗仏教の徒は、最初から小乗（小さな車）に乗っているのだと、自ら語ることはなかった。牛飼い女ですら、自分が搾った牛乳が腐っていると言わないのに、おのれの車が卑小だなどと、だれが言おうか。しかし、大乗仏教徒がこの言葉をどんどん広めたために、ついには小乗仏教徒もそうと認めざるをえなくなってしまった。

大乗、つまり大きな乗りものに乗っている人びとによれば、自分たちは、身分の低い人も高い人も卑小な人も偉大な人もすべて、自らの広大な乗りものに乗せ、涅槃（ニルヴァーナ）にまで運ぶことができるのに、小乗（つまり狭小な乗りもの）の徒は、出家修行者と離欲者たちだけによりどころを提供できるに過ぎないという。大乗仏教という名称そのものが、一般民衆との深い結びつきを反映している。

金剛乗とサハジャ乗

時代を経るにつれ、大乗仏教にも幾つかの分派ができた。その最後の分派が、金剛（ヴァジュラ）乗（Vajrayāna）とサハジャ乗（Sahajayāna）である。これらは、いかなる学識、誓戒、内制などの困難な修行徳目の一片もいらないほど、実に堅固で容易な乗りものをこしらえることに成功した。

このように、大乗仏教、すなわちインド仏教は、西暦紀元以来、民衆の思想の重要性を認めてきて、最後には、民衆の思想と混淆して見えなくなってしまうところまで至った。紀元後一千年をすぎたころには、これがすべての宗派、学問、思想のありかたとなった。ただし、ムスリムとの邂逅とこのこととは何の関係もない。

今から一千年前から、これらの各宗派は、知識人や学者の高みから下に降り、自らの本来の存立基盤である民衆の思想へと傾倒するようになった。民衆の思想の独自の発展は、このような形で遂げられたのである。その独自の発展を具体的に示すものがヒンディー文学である。

そこで私は、次のような捉えかたを提案したい。すなわち、理論、学匠、宗派、哲学的思索を物差しとして、民衆の思想を測ろうとするのではなく、民衆の考えかたの立場から思想、宗派などを見ていくことをすすめる方法である。

大乗仏教の思想の特徴

もう少しばかり、大乗仏教の話を続けていくことにする。というのも、我々が考察を加えようとしている文学に、大乗仏教が深く影響しているからである。それからこのさい、スムリティ（smṛti）文献（叙事詩、プラーナ文献、法典）の規範にしたがう学匠たちの思想の流れの変化についても、手短かに説明しておくことにする。これもまた、非常に重要なことである。なぜなら、大乗仏教は我々の考察対象である文学に大きな影響を与えはしたが、それは社会的な慣行と思索の基軸ではなかったからである。スムリティ文献に基づく思索こそが基軸なのである。さらに、シヴァ派、ヴィシュヌ派などそれぞれについて論ずることも必要になろう。

学者によれば、以下の七項が大乗仏教の特徴であるという。

一　すべてのものを利する教えに信を置き、また、全世界の生きとし生けるものの功徳のために努力することと。自ら困難に耐えながらも、また地獄の境涯に陥っても、ほかの生きとし生けるものを救うために努力すること。

二　菩薩を信じ、人間は、自らの正しい行ないと信愛によって菩薩となることができるとも信ずること。「ハリ（ヴィシュヌ）を讃える者はハリとなる」というわけである。

三　諸仏が世俗を超えていること（出世間）を信ずること。また、諸仏の徳は、時間、空間に遍満していると信ずること。

四　世界は無自性空（確乎とした本体がない）であり、無常であると見なすこと。

五　儀礼が多様であり、呪術、呪法を信ずること。

六　サンスクリット語の経典を信じ、パーリ語の経典を信じないこと。

七　諸仏、とくに阿弥陀仏（Amitābha Buddha）を信じ、その名称を唱えること（念仏）によって涅槃が得られると信ずること。

言うまでもなく、以上のすべてが、北インドのヒンドゥー教に残っている。ヒンディー文学のほとんどすべての部分が、これらの七つの特徴のいずれかの影響を受けていることも、のちに明らかになろう。

それらおよびそのほかの大乗仏教の教義と小乗仏教の教義を比べてみると、小乗仏教より大乗仏教

のほうが、はるかに人間的であり、民衆に受け容れられやすく、自然であり、包括的であることは、疑いない。大乗仏教は人びとに、旧来の仏教のように、一切を放棄したのち来たれとはいわず、あらゆるものを携えたままで最高の境地に達することができる、と教示する。

大乗仏教とヒンドゥー教との混淆

さて、これらのことは、大乗仏教がヒンドゥー社会にもたらしたのか、それとも、ヒンドゥー社会が大乗仏教にもたらしたのかという問題が生ずる。どちらもありうることだが、実のところ、生きた社会の思想のやりとりでは、真ん中に線を引いて、これはあちらがもたらし、これはあちらが受けとり云々、と簡単に言いきれないものである。それでもなお学者たちは、幾つかのことがらが、たしかに大乗仏教のもたらしたものだと考えている。しかしこれは、もたらしたというより、断片的な残余といったほうがよい。

紀元後一世紀に、大乗仏教は古い仏教から分かれた。以来、大乗仏教は、遠く東アジアや中央アジアとの関係を深めていった。そこでは大乗仏教は、本来の純粋な形を保つことができなくなった。そうした地域から大乗仏教が多くの新しいことがらを学び、それをときにインドに広めることもできた。大乗仏教は、当時の社会の下層階級から学んだことがらからも、新たなとりこみを行なった。

タントラにおける中国の行（cīnācāra）などの行法は、明らかに外国のものであるといわれている。また最近、ある学者がタントラ行者の「アーガマ」（āgama 伝承）という言葉を検討し、これが外部か

らやってきた行法であることは、「来入」という原義を持つその名称からして明らかだとの結論を引きだした。称名についての古い時代の証拠がインドの古い論書に見出せないわけではないが、中世の社会に見られる称名の形態は、まがうかたなく大乗仏教と深いつながりがあった。この他、仏教の学匠たちの思索によって形成された仏教哲学は、中世のヒンディー文学のうち「サント（sant　聖行者（しょうぎょうしゃ））の文学」と呼ばれている領域に、明らかな足跡を残した。この証拠については、のちに論ずることにしよう。

大乗仏教がキリスト教の信愛思想に影響を及ぼした可能性

同様に、聖典に依拠する思潮のバクト（bhakt　神に信愛を捧げる人）たちの化身説のありかたには、大乗仏教の格別の影響がある。この化身説が、古来のヒンドゥーたちの思想とまったく結びつきがないというわけではない。しかし、スールダースやトゥルスィーダース（Tulsidās　一五三二～一六二三年頃）などのバクトたちに見られる化身説のありようは、グリアーソン[1]（Grierson, George Abraham　一八五一～一九四一年、イギリスの近代インド・アーリア諸語、方言の研究者）やケネディ[2]（Kennedy, Vans）などの学者たちが、かつてそこにキリスト教の反映を見出した古い思想とはいささか類を異にしている。グリアーソンたちには、キリスト教の他にもそのような考えがありうるということが、理解できなかったのである。

しかし、今日、研究の世界は変わってきている。キリスト教の信愛説こそが、大乗仏教の影響になるものだと証明されようとしているのである。というのも、信愛説を持った仏教がアジアの西の端に存したということが証明されたからである。ある学者は、イエス・キリスト自らがインドの北方にやってきて、仏教に入門した証拠を摑んだとさえ主張する。

しかしこれは、当面の問題とは関わりのない副次的な話である。私が言いたいのは、仏教がしだいに民衆の宗教の形態を取りつつあったということ、そして、その決定的な足跡を我々はヒンディー文学のなかに見出すことができる、ということである。これほど偉大な民衆の宗教について、ヒンディー文学がいささかなりとも知識をもたらしてくれるなら、それは大いに意義のあることである。

インド思想における典籍依存の弊

ここで、目をサンスクリット文学に転ずると、紀元後のサンスクリット文学は、時代を経るにしたがって、学者の占有するところとなっていった。その文学は、民衆の生活からかけ離れた空想の生活と空想の世界を反映している。『マハーバーラタ』や『ラーマーヤナ』は明らかに民衆の生活と結びついているが、形式は同じでも後世のカーヴィヤ（格調のある詩）文献は、そうではない。ある時代に修養と誠の生活から獲得された知識が、後世の註釈家や著述家にとっては、たんに論議の対象となったのだった。たしかに、そこに書かれていることがらにはすべて、知恵と才能が大いに展開されている。しかしその知識は、古人の知識より低い次元のものだと、誰の目にも明らかだった。

このような姿勢の結果、ヴィシュヌ派の学匠はみな、自らの教説の論証のために、基本三典籍、つ

まりバーダラーヤナ（Bādarāyaṇa）の『ブラフマ・スートラ』（*Brahma-sūtra*）、ウパニシャッド（Upaniṣad）、『バガヴァッド・ギーター』（*Bhagavad-gītā*）の助けを借りなければならなくなった。これらの助けが得られなければ、いかなる思想も支持されないという考えが、あまねく広まってしまったようである。紀元後一千年の間にこうした心理状態が生じてきて、しだいに甚だしくなっていった。ここで銘記しておくべきは、思想のこうした他律性はイスラームの誕生よりはるかまえに頭をもたげてきたものであるから、後に登場してくるヒンディー文学のなかにそれが顕著な形で現われているのを見て、それを外国の支配に対する反動だったとするのは、まったくの間違いだ、ということである。インド思想のなかにこのような典籍依存の弊を生みだした原因は、外国勢力による征服ではなく、何か他にあったはずである。

註釈書時代

我々がとくに問題としている時代の学問は、現実の生活からさらにはるかにかけ離れたものになりつつあった。六、七世紀には、学者が自ら得た知識と現実の生活との間を、ヴェーダ（Veda 天啓聖典）やウパニシャッドなどの若干の文献が橋渡しをしていた。ところが、十～十一世紀の学者になると、あらゆる学匠とその著作が間に入ってきた。その結果、仏教がしだいに民衆の宗教と混淆しつつあった時代に、バラモン教はしだいに孤立していきつつあった。

根本の文献にたいする註釈書、さらにその註釈書にたいする註釈書といったふうに、七代も八代も

にわたる註釈書が脈々と連なっていった。しかし、これらの註釈書がすべて、思想の他律性を示すものというわけではなく、ときとして自律的な思想を説くために書かれたものもあった。初めのうちは、とくにそうであった。そういう註釈は、註釈ではなく、独自の著作と言われるべきである。自らの著作を古い時代の文献に含めようとしたのは、自らの思想を、聖仙に由来し、天啓聖典と合致するものであるということを立証したいがためであった。

こうした註釈書は、一般にバーシャ（bhāṣya）と呼ばれた。しかし、このバーシャにたいして書かれた註釈書、さらにその註釈書にたいして書かれた註釈書には、しだいに自律的な思想が乏しくなっていった。こういう類の註釈書の意図は、拠り所とする文献に説かれている是非こもごものすべての理論を、論理の力によって説明しおおすことになってしまった。

ニバンダ文献

さて、十一世紀には、バーシャ、註釈書、その註釈書の註釈書というように文献を重ねる傾向がきわめて顕著になり、その後もその傾向はさらに著しくなった。ここでこの分野は、新たな展開を見せることになる。註釈書の連続のこの新たな流れを、我々はニバンダ（nibandha 綱要）文献と呼ぶことができる。十一世紀以来、ニバンダ文献の伝統が有力になった。ちなみに、本書で論ずるところは、その流れと深くつながっている。

ニバンダ文献作成の理由

法典の言葉を詳しく検討し、民衆の生活で実際に役立つ儀礼の規定を秩序立てるのが、ニバンダ文献の役割である。いかなるヴラタ（誓戒）ないし断食を、いつ行なうべきか、誰が行なうべきか、誰が行なうべきでないか、結婚式をはじめとする諸儀礼に関して、こまかいことから重要なことまでの諸規定の指示、その儀礼を行なう資格のある者、ない者の決定など、民衆の生活と結びついた種々さまざまのことがらを考察し、分析し、体系化するというのが、ニバンダ文献の役割であった。現代の読者にとっては、とるに足らない無意味なことがらとしか思われないであろうことがらのために、ニバンダ文献はページを重ねて書きつづっている。ここにおいて、ニバンダの学問が民衆の生活と密接に結びついていたことが明らかとなる。

西はスィンドゥから東はアッサムに至るまで、こうしたニバンダ文献が広まっていた。さまざまな論題について、学者の意見が徴されないということはなかったであろうし、また、こうしたニバンダ文献の類の文献が書かれなかったということもなかったであろう。実は、こうした類の文献は、西暦紀元よりかなり古い時代に作成されるようになっていたが、この時代ほどに、さまざまなことがらをこうしたニバンダ文献が書きつづったということは、かつてなかったようである。

頭に入れておいていただきたいのは、ヒンドゥー教は、キリスト教のように権威ある僧院や教会によって統轄されていた（たとえば、ローマ教皇庁によってキリスト教が統轄されていたように）のでもなく、また、イスラームのように社会的同朋主義の理想によって固く結ばれていたのでもなかった。実際、

イスラームやキリスト教のありようは、ヒンドゥー教にはまったくあてはまりえないものである。南インドのシャンカラ師とマドヴァ師（Madhvācārya 一〇一七〜一一三七年頃、多元的実在論を説く）の教団には結束の固い僧院があるが、それらの影響力は、ローマ教皇庁の影響力とは類を異にしている。ヒンドゥーのそれぞれのジャーティ[3]（jāti「出生」の意、しばしばカーストともいわれるが、以下原文に則して「ジャーティ」と表記）には、自らの慣行と思想を自律的に遵守する自由があった。そして、あるジャーティの構成員すべてがバラモンの優位性を認めたなら、そのジャーティは四姓（varna）制度のなかに組み入れられていった。ヒンドゥーの諸々のジャーティは、慣行と思想においてバラモンおよびその他の上層ジャーティの模倣をし、ときにはより上の地位をも獲得していた。ヒンドゥーたちには改宗という慣わしはなかったが、歴史的には、集団でまとまってバラモンを至上とする法体系に参入したという記録が、数多くの種類のジャーティについて残されている。これは、一種の集団改宗に他ならない。

私が言わんとするのは、仏教が消滅した後、こうしたたくさんのジャーティがバラモンを至上とする法体系に入ってきたということである。これらのジャーティが入ってきたために、古い時代の文献にはまったく規定されていなかった数多くの誓戒、供養（プージャー）、新・満月祭などが、バラモンを至上とする法体系に混入してきた。このような事態は、数々のプラーナ文献によって解決された。すなわち、こうしたジャーティおよびそのジャーティが代々伝えてきた慣行のすべてを、註釈書および聖仙の名を冠せられた新しいスムリティおよびプラーナ文献が包含したのである。その過程がきわ

めて複雑かつ無秩序だったため、学者たちはそれらの規定づけと秩序立てをしなければならなくなった。こうしてできたのが、ニバンダ文献である。

このように、十一から十二世紀にかけて、学者たちは民衆の生活のほうへと傾斜することを余儀なくされた。こうしたニバンダ文献には、特異な傾向が明らかに見てとれる。積み重ねたら高い塔ほどもあろうかという論典の言説の山のなかから、現に行なわれている民衆の習俗を肯定するのに都合のよい文章のみが、由緒ある正しいものとされたのである。そして、残りの文章は、「反対論者いわく」(nanu)という扱いの前主張（反対論者の主張）として、等閑視された。

その結果、東のベンガルでは前主張の文章とされているものが、西のマハーラーシュトラでは後主張（自らの定説）の文章であるとされ、オリッサでは後主張の文章とされているものが、カーシー（現ワーラーナスィー）では前主張とされるようなこともおこった。さらに、ある一つの地方でのみ認められている特殊な言説もたくさんある。

以上のことから容易に推測できるように、この時代には学問も、民衆の生活のほうへと傾斜し始めていた。すでに見たように、仏教の学者たちも民衆の思想のほうに傾き、スムリティの学者たちもそのほうに傾斜していった。しかし、この二つは別々のほうに向かっていた。一つは、あまりかんばしくない部類の呪術、魔術、厄除けなどのほうへ傾斜し、もう一つは、民衆の生活においては取るに足りない無意味な慣行、習俗へと傾斜した。いずれにせよ、スムリティの徒も仏教徒もともに、ヒンディー文学が誕生するころには、民衆の思想の重要性を認めるようになっていたのである。

ラージプーターナーとパンジャーブの状況

我々は、インドの北方と東方における状況を見てきた。「マディヤデーシャ（中国地方）」の状況についても知った。そこで今度は、西方の国境をなす、武勇の誉れ高きラージプーターナー（現ラージャスターン）地方とパンジャーブ地方の状況を見ることにする。

ラージプーターナーの吟遊詩人たちが語ること、および多くの地域の文書などから、当時の実情がわかってくる。この地方には、昔からの武人の誇りと武勇がそのまま残っていたことは疑いない。しかし、概して相互の連盟関係は弱く、自らの家柄をいたずらに誇って、群小の王や領主たちは、つねに戦に明け暮れていた。

こうした武勇の伝統、家柄への誇り、戦への熱中ぶりを、詩人や吟遊詩人たちは誇張しながら描写した。サンスクリット語が民衆の言語から遠ざかるにつれ、その言語は、領主の名誉を讃える歌にはふさわしくないことが明らかになっていった。

ヒンドゥーの王の宮廷では、当時なおサンスクリット語の詩人が名誉を保っていた。しかし同時に、プラークリット語やアパブランシャ語の詩人の地位も認められるようになってきた。サンスクリット語の詩は、民衆の言語を介して説明されたので、元の詩の味わいは王や領主に伝わりにくくなったが、アパブランシャ語の詩は、人にじかに感銘を及ぼしていた。

サンスクリット語がよく分かる王は、たいへん稀になった。その必然的な結果として、アパブランシャ語は王侯公認の詩の媒体となった。一度、王侯の庇護を得るや、アパブランシャ語は、急速に広

まっていった。

民衆の言語への傾斜が、内側からごく自然に生じたのであり、外部の力によるのでないことを、我我はここでも目のあたりにするのである。

結論＝ヒンディー文学は民衆文化の表出

以上のことがらから、何らかの結論が引きだせるとするならそれはこういうことであろう。すなわち、インドの学問・文芸は紀元後一千年を経て、慣行と思想、および言語の分野において、ごく自然に民衆のほうに傾斜していった。もしその後の数世紀に、インド史上稀に見る大事件、すなわちイスラームの広汎な流布がなかったとしても、それは同じ道を歩んでいたであろう。自らに内在する力が、インドの学問・文芸をその必然的な発展に向けて推進していたのである。その主題は、決して外来のものではなかった。

ヘーヴェル (Havell, E. B.) 教授は、『アーリヤ人統治史』(*History of Aryan Rule*) のなかで、ムスリムの政権が確立されると同時にヒンドゥーたちは国政から遠ざけられ、そのためこの世のわずらわしさから解放されると、自らにとって唯一安息できるところとなった宗教に魅了された、と述べている。これは、間違った解釈である。

私は、読者にこう訴えたい。以後一千年に及ぶ文学を支えてきた精神は、民族が本来持っていたものであって、不自然な堕落・没落に通ずるものではなかったことをよく見ていただきたい、と。私は

花嫁の化粧を手伝う女性たち

もちろん、不自然に妨げられ、歪められた部分を忘れよう、などと言わない。しかし、読者はヒンディー文学を研究することによって、それからの、まる一千年にわたる文学がこれからの歴史において仏教時代およびそのほかの時代に劣らず重要であることを、納得するであろう。

(1) グリアーソン博士はアイルランド生まれで、英領インドの行政官として一八七三年にインドに赴任し、インド言語調査会長として英領インド全域の言語を調査し、一八九八〜一九〇二年に集めたサンプルに解説を付け整理した。これが *Linguistic Survey of India*, 11 vols., 1903-28 として公刊されている。またヒンディー文学史書 *The Modern Vernacular Literature of Hindostan*, 1889 やトゥルスィーダース、ジャーエスィーら詩人についての多数の論文を著わした。

(2) 原文にはケネディとしか述べられていないが、Kennedy, Vans (Col.): *Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology*, London, 1831 と思われる。

(3) ジャーティは、「出生」の意から後に「出生を同じくする(と考えられる)集団」の意に転じて、個々の集団がバラモン(祭官)、ローハール(鍛冶屋)などの職業を世襲することになり、たがいに上下の身分関係として位置づけられた。カーストは、それを示すのにポルトガル人が使った「色」の意の英語訛音。

第二章　インド思想の独自の発展Ⅱ——アパブランシャ語の実体

アパブランシャ語の詩の奨励

ヒンディー文学が誕生するはるかまえに、当時の民衆語のアパブランシャ語(Apabhraṃśa)による文学活動が始まっていたことはよく知られている。しかし、ヒンドゥー諸王朝の時代にアパブランシャ語の文学が奨励されていたと言われると、それに疑義を呈する人も少なくない。その人たちは、さして根拠のない論に基づいて誤解しているので、それを斥けるのはあまり難しくない。しかし、反論を加える前に、我々はアパブランシャ語の実体について考察しなければならない。というのは、実に多くの人びとが、アパブランシャ語に関して誤った考えかたをしているからである。私はここで、アパブランシャ語の実体を、私なりに解明しようと思う。そのさい、話を少し前の時代から始めることになるが、それは話の本筋を逸脱しない程度に留めるつもりである。

四種類のプラークリット語

プラークリット語の最古の文法書（*Prākṛta-prakāśa*『プラークリタ・プラカーシャ』ヴァラルチ著）には、四種類の言語、つまり、プラークリット語、シャウラセーニー語（Śaurasenī）、マーガディー語（Māgadhī）、パイシャーチー語（Paiśācī）について論及され、四章にわたって分析されている。

第一章に記述されているプラークリット語には、特定の名称がない。それは、ある種の標準プラークリット語である。しかしこの文法書の著者が、シャウラセーニー語の節で、その特徴を述べた後、最後に「他はマハーラーシュトリー語（Mahārāṣṭrī）のごとし」と記していることから、第一章に記述されたプラークリット語は、マハーラーシュトリー語であると推測できる。マーガディー語は、マガダ地方とベンガル地方の諸言語の古形である。パイシャーチー語がどの地域の言語であったのかについては、さまざまな臆説があり、古い文献には、ダルディスターン（現在のカシュミールとその北西地方）の言語、インドを南と北に分けるヴィンディヤー山脈の言語、あるいは、はるか南方の言語であると説かれている。この言語は、当時の非アーリヤ民族が話していたアーリヤ語であると思われる。かれらは正しい発音ができなかったので、かれら自身の音韻体系にしたがって、変則的に発音していたのであろう。

シャウラセーニー語とマーガディー語を話す人びととの気質の相違

残る問題は、シャウラセーニー語とマハーラーシュトリー語である。実は、プラークリット語の文

法家たちは、この二つに相異は少なく、共通性が多いと考えていた。

シャウラセーニー語に関するかぎり、それが西部ヒンディー語の祖形であることはたしかなのだが、「マハーラーシュトリー語」という言いかたは誤解を生じやすい。この言語は、今日のマラーティー語やマハーラーシュトラ地方とは何の関係もない。幾人かの学者が、両者の関係を立証しようと努力したが、徒労に終った。

古典サンスクリット文学の規定では、戯曲の女性の登場人物はプラークリット語を話すことになっている。韻文の台詞はマハーラーシュトリー語を、散文の台詞はシャウラセーニー語を用いるのである。ハーンリ（Hoernle, R. 一八四一〜一九一八年、イギリス人学者、北インドの諸言語研究）は、この点に注目して、シャウラセーニー語とマハーラーシュトリー語は、別個の二つの言語ではなく、むしろ同一言語の二つの文体であって、一方が韻文に用いられ、他方が散文に用いられていたと述べた。韻文の言語が少し古語的で優美なものであるのは周知のことであり、散文でそれと同じ言語が用いられるとはかぎらない。

したがって、ヴァラルチ（Vararuci 七世紀）は、実は二つの言語にだけ言及したことになる。西部ヒンディー語の祖語であるシャウラセーニー語とビハーリー方言（Bihārī）、ベンガル語（Baṅgālī）、オリヤー語（Uriyā）などの祖語であるマーガディー語の二言語である。パイシャーチー語は、何ら独立した言語ではなく、アーリヤ語の非アーリヤ語的転訛形で、たとえていえば、詩人タークル（Rabindra-nāth Ṭhākur 一八六一〜一九四一年）が創設したシャーンティ・ニケータンの大学で働くサンタール族

（ビハール州南部の丘陵地帯に住む先住部族民）出身の用務員のベンガル語のごときものである。

ヒンディー語については、右の二つの民族の言語が関与している。シャウラセーニー語とマーガディー語を話す人びとの間には、同じアーリヤ人でありながら、その生活習慣や気質にかなりの違いがあり、ハーンリは、この二つの言語を示したわけである。

のちに言語学的研究が進むと、これらの言語は、別々の時代にやってきて定住した別々のアーリヤ民族の言語であることがわかってきた。言語学者は、これらに正確な名称を与えず、それぞれ「周辺」言語と「中心部」言語とに分類している。これらの二つの異なる文化を持つアーリヤ民族が同等に文学活動を行なったのは、インドの文学のなかでヒンディー文学だけだということは、注目に価しよう。

プラークリット語の詩が書かれたのちにアパブランシャ語で詩作がなされたが、この事実が、プラークリット語という名称の言語が、アパブランシャ語よりまえから話されていたとか、あるいは、アパブランシャ語が、時代と地域の違いにしたがってさまざまな形で民間で用いられていた言語の名称だというようなことを意味するのでないことは、銘記しておくべきであろう。当初はたしかに、アパブランシャ語は西方からの遊牧民で紀元前には西インドに定住していたとされるアービーラ族（Ābhīra）の言語だと考えられていたが、のちになって民衆語の異名になったのである。

ヴァラルチの『プラークリタ・プラカーシャ』に記述されているのは、当時の言語の文章体であり、民衆が話していた言語とは少し違うものであった。言語学者たちは、アパブランシャ語と呼ばれる後

期の文語のなかに、実はヴァラルチの言うマハーラーシュトリー語とシャウラセーニー語の用例よりも、さらに古い用例が見出されると指摘している。

たとえば、kahā（「言った」）（あるいは西部ヒンディー語の方言ブラジュ・バーシャー Braj-bhāṣā の kahyo）という用法は、後期アパブランシャ語の kahiu から派生したものである。その語のアパブランシャ語とプラークリット語の諸形との比較ができる。Ap.: kadhido/kahido, Māg.: kadhide/kahide, Mah.: kahio, そして後期アパブランシャ語の kahiu。明らかに古期アパブランシャ語の形態である kadhido と kadido は、マハーラーシュトリー語の諸形態より古い形である。

アパブランシャ語文学

一八七七年、著名なドイツ人言語学者ピッシェル（Pischel, R. 一八四九〜一九〇八年）は、ヘーマチャンドラ（Hemacandra 十二世紀、ジャイナ教学者、文法家）師の文典の非常にすぐれた校訂本を、ドイツのハレ市で出版した。これは今日に至るまで、言語学者にとって重要な文献である。

ヘーマチャンドラは、自身の文典の最後にアパブランシャ語の文法を書いており、そこに、用例として掲げた語形を含む二行詩すべてを引用している。ピッシェルは、他のプラークリット語とともにアパブランシャ語の分析も行ない、後にアパブランシャ語の部分だけを取りだして一冊の詳細な研究書を著わした。古典サンスクリット文学の詩論学者バーマハ（Bhāmaha 七世紀）やダンディン（Daṇḍin 七世紀）の時代にアパブランシャ語の文学が存在していたこと、また、後代のルドラタ（Rudraṭa 九世

紀)、ラージャシェーカラ(Rājaśekhara 十世紀)、ボージャ(Bhoja 十一世紀)などのサンスクリット修辞論学者たちも、アパブランシャ語に言及していることから、ピッシェルは、アパブランシャ語の厖大な文献が存在していたと推定した。

たいへんな苦労をしてアパブランシャ語文法に関する研究書を著わした後も、かれは、なおアパブランシャ語の厖大な文献が散逸してしまったことに無念の思いを抱き続けた。そして、アパブランシャ語の文献を探し求めるために、あらゆる手段を尽したのだった。

ヘーマチャンドラの文典に引用されていたドーハー(二行詩)の他に、ピッシェルは、『ヴィクラモールヴァシーヤ』(*Vikramorvaśīya*『ヴィクラマ王と天女ウルヴァシー』、五世紀頃の古典サンスクリット語の最大の文豪カーリダーサの最後の戯曲)、『サラスヴァティーカンタ―バラナ』(*Sarasvatikaṇṭhābharaṇa* ボージャ著、サンスクリット詩の情趣論)、『ヴァイターラパンチャヴィンシャティカー』(*Vaitālapañcaviṁśatikā*『屍鬼二十五話』、十一世紀、ソーマデーヴァ著の大長編説話集『カターサリット・サーガラ』第十二巻所収が代表的)、『スィンハーサナドヴァートリンシャティカー』(*Siṁhāsanadvātriṁśatikā*『獅子座三十二話』、十二世紀頃、説話集)、そして『プラバンダ・チンターマニ』(*Prabandhacintāmaṇi*『文学作品如意宝珠』、一三〇六年、ジャイナ教徒メールトゥンガ作の逸話集成)などの文献のなかに現われるアパブランシャ語韻文、および『プラークリタ・パインガラム』(*Prākṛtapaiṅgalam* 後期アパブランシャ語ないし初期ヒンディー語の詩形論集成)のなかに引用されている詩句を探しだした。

一九〇二年、ピッシェルは、『アパブランシャ語研究資料』(*Materialien zur Kenntnis des Apabhraṁśa*)を、『プラークリット文典』の補遺として刊行、その後、他界した。ピッシェルは、アパブランシャ語のパーニニ(Pāṇini 前四世紀のサンスクリット文法学者)であった。高名な学者ジナヴィジャヤ(Jinavijaya 一八八八〜一九七六年)師は、[1] この学者の未曾有の業績を評して喜悦し、「この大学者は、パーニニが言及したアーピシャラという名の文法家の再来ではなかったか」と言っている。ジナヴィジャヤ師は、『パウマスィリーチャリウ』(*Paumasiricariu*, < Skt. *Padmāśricarita*『パドマシュリーの前生譚』)というアパブランシャ語詩の序文で、アパブランシャ語文献の所在が明かされた興味深いできごとを語っている。アパブランシャ語の作品が見出されたことは、わが国の文学史上、非常に喜ばしいことである。

アパブランシャ語のジャイナ教文献

かなり長い間、ピッシェルの「アパブランシャ語文献は完全に散逸してしまった」という見解が繰り返されていた。グネー(Guṇe, Pāṇḍuraṅg Dāmodar)、バナルジー(Banarji, P.K.)、シャーストリー(Śāstri, K.K.)などが、[2] 後のちまで、この見解を繰り返していた。グレーリー[3](Guleri, Candradhar Śarmā 一八八七〜一九二二年)は、『クマーラパーラ・プラティボーダ』(*Kumārapālapratibodha* グジャラートのソーランキー王クマーラパーラのジャイナ教への改宗を主題にした教訓詩、ジャイナ教徒詩人ソーマプラバ著、一一八四年)を見る機会を得たが、かれは、アパブランシャ語文献はほぼ散逸してしまったと信じていた。幾つかの作品がかれの生前に刊行されたが、かれの注意はそれらには向かなかったのである。

一九一三年から一四年にかけて、ヘルマン・ヤコービ(Jacobi, H.G. 一八五〇〜一九三七年)博士というドイツ人学者がわが国を訪れた。かれはジャイナ教聖典の研究ですでに令名が高かった。アフマダーバードのジャイナ教文庫の調査を進めていたとき、かれは、ある修行者が『バヴィサヤッタ・カハー』(*Bhavisayatta Kahā* 十世紀頃、ダナヴァーラまたはダナパーラ著、ジャイナ教説話詩)を持っているのを見て、跳び上がらんばかりに喜んだ。アパブランシャ語の詩だったのである。かれは、たいへんな苦労をしてそれを筆写させ、写真撮影した。さらに、かれは、グジャラート州ラージコートの別のジャイナ僧のもとで、『ネーミナータ・チャリタ』(*Nemināthacarita* ジャイナ教第十六代祖師アリシュタネーミ伝)を発見した。

しかしながら、ヤコービが帰国すると、第一次世界大戦が勃発し、それらの文献の公刊事業は滞ってしまった。一九一八年になって、ミュンヘンの王立アカデミーが、ヤコービ編『バヴィサヤッタ・カハー』を刊行、その三年後に『ネーミナータ・チャリタ』の一挿話『サナンクマーラ・チャリウ』(*Sanaikumāracariu* < Skt. *Sanatkumāracarita* ジャイナ教第十五代祖師と同時代の転輪聖王サナットクマーラ王伝説)を含めた版を編纂、刊行した。上記の二つの書物は、いずれも大変な努力のすえに編纂されたのであった。

一方、バローダー藩王サヤージ・ラーオ・ガーヤクワール卿(Sir Sayāj Rāo Gāyakvāṛ 一八七五〜一九三九年)の命を受けて、一九一四年に、ダラール(Cimanlāl Ḍāhyābhāī Dalāl)氏が、パータン(Pāṭaṇ 現グジャラート州)のジャイナ教文庫の何千冊にのぼる書物を調査した結果、何冊かのアパブランシャ語文献の所在をつきとめた。それらは、『サンデーシャ・ラーサカ』(*Sandeśarāsaka*)、『ヴァジュラスヴァーミ・チャリットラ』(*Vajrasvāmicaritra* ジャイナ教第十三代祖師伝)、『アンタランガ・サンディ』(*Antaraṅgasandhi*)、『チャウランガ・サンディ』(*Cauraṅgasandhi*)、『スラサーキャーナ』(*Sulasākhyāna*)、『チャッチャリー』(*Caccari*)、『バーヴァナー・サーラ』(*Bhāvanāsāra*)、『パラマートマ・プラカーシャ』(*Paramātmaprakāśa*)、『アーラーダナー』(*Ārādhanā*)、『マヤナレーハー・サンディ』(*Mayaṇarehāsandhi*)、『ナマヤースンダリ・サンディ』(*Namayāsundarisandhi*)、『バヴィサヤッタ・カハー』、『パウマスィリー・チャリウ』などであった(これらの文献は、一部刊行されている)。

ダラール氏は、『バヴィサヤッタ・カハー』の編纂を開始したが、一九一八年急逝してしまった。のちに、故パーンドゥラング・グネー氏がこの事業を完成させ、出版している。そしてその後になって、さらに多くのアパブランシャ語の書物の所在が明らかになった。これらの書物は、多くの文庫において、プラークリット語の作品と見なされ、無視されてきたのであった。

一九一八年にプーナ(現プネー)にバーンダールカル東洋学研究所が設立され、デッカン・カレッジに所蔵されていた写本が移された。それを機にジナヴィジャヤ師が、ジャイナ教文献を査閲したところ、重要なアパブランシャ語文献が多数見出された。プッパヤンタ(Puphphayanta < Skt. Puṣpadanta 裸形派、九六五年没)著の『ティサッティーラッカナ・マハープラーナ』(*Tisaṭṭhilakkhaṇamahāpurāṇa* <Skt. *Triṣaṣṭilakṣaṇamahāpurāṇa*『六十三傑人大古譚』、ジャイナ教祖師などの伝記物語)、スヴァヤンブー(Svayambhū ジャイナ教徒詩人、八四〇〜九二〇年頃)著『パウマ・チャリウ』(*Paumacariu*『パドマ(ラーマ王)

の生涯』、ジャイナ教版『ラーマーヤナ』)、『ハリヴァンシャ・プラーナ』(*Harivaṁśapurāṇa* 詩人ジナセーナ著、『マハーバーラタ』の翻案、七八三年完成) などの文献が得られたのである。

当時のヒンディー文学界の著名な学者ナートゥーラーム・プレーミー (Nāthūrām Premi 一八八一〜一九六〇年) 氏は、『ジャイナ教文献研究』(*Jain Sāhitya Saṁśodhak*) という季刊誌に、「プシュパダンタとマハープラーナ」という重要な論文を書いた。かれは、アパブランシャ語に関して、さらに幾つかの重要な論文を著わしており、それらは『ジャイナ教文献史』(*Jain Sāhitya kā Itihās* 一九一七年) に収録されている。プレーミー氏は、『ジャサハラ・チャリウ』(*Jasaharacariu* <Skt. *Yaśodharacarita* プシュパダンタ著『ヤショーダラ王子の転生譚』)、『ナーヤクマーラ・チャリウ』(*Nāyakumāracariu* < Skt. *Nāgakumāracarita* プシュパダンタ著『ナーガクマーラ王子の生涯』、ジャイナ教版『ラーマーヤナ』) という二つのアパブランシャ語文献をも見出している。

さらに、ヒーラーラール・ジャイン (Hirālāl Jain 一八九九〜一九七三年) 教授は、カーランジャー (Kārañjā 現マハーラーシュトラ州内) のジャイナ教文庫から、『カラカンドゥ・チャリウ』(*Karakaṇḍucariu* カナカームラ著、十一世紀中頃、『カラカンドゥ王子の生涯』)、『サーヴァヤダンマ・ドーハー』(*Sāvayadhammadohā* < Skt. *Śrāvakadharma-dohā* デーヴァセーナ著、十世紀後半、『在家信者法則の二行詩』)、『パーフラ・ドーハー』(*Pāhuḍadohā* ラーマスィンハ著、十〜十一世紀頃、『二行詩の贈物』) などの文献を見出し、編纂のうえ出版もしている。

また、ラーフル・サーンクリティヤーヤン (Rāhul Sāṁkṛtyāyan 一八九三〜一九六三年) は、スヴァヤ

ンブーとプシュパダンタの写本をもとに編纂した幾つかの重要な作品を、自著『ヒンディー詩の流れ』(*Hindī Kāvyadhārā* 一九四五年) に収め、刊行している。

近年、幾人かの学者が、これらの文献に関して深い研究を行なっているが、そのなかでは、ジナヴィジャヤ師、アーディナート・ネーミナート・ウパーディエー (Ādināth Nemināth Upādhye)、ヒーラーラール教授、パラシュラーム・ヴァイディヤ (Paraśurām Lakṣmaṇ Vaidya)、ラールチャンドラ・ガーンディー (Lālcandra B. Gāndhi)、バーヤーニー (Bhāyāṇī, H. C.)[4]、アルスドルフ (Alsdorf, L. 一九〇四〜七八年、中期インド・アーリヤ語研究) 博士などの学者は特筆に価する。これらの学者たちの努力によって、多くのアパブランシャ語文献が刊行されたことから、もはやアパブランシャ語文献がすべて散逸してしまったなどとは言えなくなったのである。

一九五〇年になって、カストゥールチャンド・カースリーバール (Kastūrcand Kāslibāl) の編纂により、アーメール聖典文庫 (Āmer-Śāstra Bhāṇḍār ジャイプル) 所蔵の文献をもとにした『讃徳詩集』(*Praśastisaṅgraha*) が刊行されたが、そのなかには、約五〇のアパブランシャ語の文献から集められた讃徳詩が収められている。これらの詩のなかの一部は、すでに学者にその所在を知られていたが、幾つか新しいものもあった。

スヴァヤンブー、プシュパダンタ、パドマキールティ (Padmakīrti ジャイナ教第二十二代祖師パールシュヴァナータ伝『パーサナーハ・チャリウ』*Pāsaṇāhacariu* の著者、九四二年頃)、ヴィーラ (Vīra ジャイナ教第二十三代祖師ジャンブスヴァーミン伝『ジャンブスヴァーミー・チャリタ』*Jambusvāmicarita* の著者、一〇一

九年)、ナヤナンディ (Nayanandi ジャイナ教教訓物語詩『スダンフマナ・チャリウ』*Sudaṁhumaṇacariu* ＜Skt. *Sudarśanacarita* 一〇四三年頃)、シュリーダラ (Śrīdhara ジャイナ教教訓詩『スクマーラ・チャリウ』*Sukumāracariu* の著者、一一五〇年頃)、シュリーチャンダ (Śrīcanda 物語集成『カター・コーシャ』*Kathākośa* の著者、チャールキヤ王ムーラ・ラージャ二世の治世一一七五～一一七七年と同時代)、ハリシェーナ (Hariṣeṇa『ダンマ・パリッカー』*Dhammaparikkhā* ＜Skt. *Dharmaparīkṣā* ヒンドゥー教の神話に対する風刺詩、九八三年)、アマラキールティ (Amarakīrti『チャッカンモーヴァエーサ』*Chakkammovaesa* ＜Skt. *Ṣaṭkarmopadeśa* ジャイナ教説戒詩、一一九〇年)、ヤシャハキールティ (Yaśaḥkīrti ないし Yaśakīrti ジャイナ教的翻案『ハリヴァンシャ・プラーナ』*Harivaṁśapurāṇa* の著者か？ 一四四三年)、ダナパーラ (Dhanapāla『ティラカ・マンジャリー』*Tilakamañjarī* 散文・韻文を用いた美文体小説、九七〇年)、シュルタキールティ (Śrutakīrti『パラメーシュティ・プラカーシャサーラ』*Parameṣṭhiprakāśasāra* 一四九六年)、マーニッキヤ・ラージャ (Māṇikkya-rāja『ナーガクマーラ・チャリタ』*Nāgakumāracarita* 一五二二年)、ライドゥー (Raidhū ないし Rayadhū, Yaśakīrti の弟子、十五～十六世紀、代表作『スカウシャラ・チャリタ』*Sukauśalacarita* スカウシャラ仙の前世譚、一四三九年) などの作品である。

これらの大多数は、十三世紀以後の作品と言われているが、その後十六世紀までは、アパブランシャ語で創作が行なわれていたのである。この『讃徳詩集』のなかのライドゥー、ヤシャハキールティ、ダナパーラ、シュルタキールティ、そしてマーニッキヤ・ラージャは、十四世紀あるいはそれ以後の詩人たちである。

これらの文献は、大半が、ジャイナ教文庫から得られたものであり、大部分がジャイナ教詩人の手になるものである。当然のことながら、そこにはジャイナ教の卓越性が説かれ、その教説に基づいた生涯を送るようにとの説教がなされている。しかし、それが理由となって、これらの文献の重要さが減ずることはない。後代のヒンディー語文学の詩形の研究にとって、これらの書物は大いに役立つものなのである。

ジャイナ教文献以外のアパブランシャ語詩

しかし、ジャイナ教以外の出所からは、アパブランシャ語の文献がまったく見出されていないと考えてはならない。一九〇二年に、すでに、チャンドラモーハン・ゴーシュ (Candramohan Ghos) が、『プラークリタ・パインガラム』という韻律論書を編集した。これは、「ビブリオテカ・インディカ叢書」(Bibliotheca Indica Series, Calcutta) の一巻として刊行されたもので、多くのアパブランシャ語の詩が引用されている。それらの詩については、かなり以前にピッシェルが考察を加えてはいるものの、古ヒンディー語文学の研究において、この文献は、長い間、無視され続けたのである。ラームチャンドラ・シュクル (Rāmcandra Śukl 一八八四～一九四〇年、一九二九年に最初の近代的ヒンディー語文学史を著わす) 博士が、この文献中の作品を利用したのは、ずっとのちになってのことであった。『サンデーシュ・ラーサク』(*Sandeśrāsak*) は、アブドゥル・ラヘマーン (Abdul Rahmān) という最初のムスリム詩人の地方語 (deśī bhāṣā すなわち、共通語的文章語的なアパブランシャ語とは異なる日常言語) による詩(5)

であり、今般、この作品が出版された。

ベンガル暦一三二三年（西暦一九一六年）に、ハルプラサード・シャーストリー（Harprasād Śāstrī）博士が、『仏教讃歌とドーハー』（*Bauddh gān o dohā* ベンガル語版）という題で、幾つかのアパブランシャ語の文献を出版した。かれは、この文献の言語を、古ベンガル語と規定している。この文献は、いろいろな観点から見てたいへん重要なものであるが、ベンガル文字で出版されているので、当時はヒンディー語学者の注目を集めることができなかったように思われる。この文献のドーハー（一行が十三拍＋十一拍＋休止より成る二行詩）の言語には、標準アパブランシャ語の形態しか見られないが、パド（pad 詠歌）には、東部地域の言語の特徴も現われている。これらの特徴により、この言語は、かつてベンガル語の祖形であるとも言われ、あるいはマイティリー方言、マガヒー方言、ボージュプリー方言など東部ヒンディー語の諸方言の古形と説かれたこともある。一部には、この言語のなかに、オリヤー語の古形を推定した人もいる。ヒンディー語文学の後代の詩形研究の点から見れば、たしかに、この書物は、たいへん有益なものである。

この仏教讃歌のなかには、のちにカビールなどのサント（聖行者）たちの作品において主要なジャンルになる、韻文による詩が含まれている。現在のベンガル語に、このジャンルの形跡がないと言い切ることはできないが、しかし、このジャンルが、より多く人口に膾炙したのは、ベンガル地方の外であった。

一九一八年および二一年の『カルカッタ大学文学部紀要』のなかで、プラボードチャンドラ・バーグチー（Prabodhcandra Bāgcī）博士が、仏教のスィッダたち（siddha タントラ仏教の師匠で「成就者」の意）のドーハーを、新たに何篇か発表した。のちに、これは単行本としても編集されている。

このアパブランシャ語の文献に関して、有名な歴史学者ガウリーシャンカル・ヒーラーチャンド・オージャー（Gaurīśaṅkar Hirācand Ojhā 一八六三〜一九四七年）博士が、『中世インドの文化』（*Madhya-kālīn Bhāratīy Saṃskṛti*）という文献のなかで、次のように述べている。

「アパブランシャ語は、ラータ（グジャラート）、スラーシュトラ（現在のカーティヤーワール半島）、トラヴァナ（マールワール）、パンジャーブ南方、ラージプーターナー（現ラージャスターン）、アヴァンティー（現ウッジャイン）、マンダソーラ（現マッディヤ・プラデーシュ州内）などに広がっていた。実際には、アパブランシャ語はある一地域の言語ではなく、マーガディー語などの、いろいろなプラークリット諸語のアパブランシャ、すなわち変容した形態が混合してできた言語の名称である。このアパブランシャ語を、ほぼインド全域の学者たちが用いていた。ラージプーターナー、マールワー（現マッディヤ・プラデーシュ州内）、カーティヤーワール、そしてカッチ地方（現グジャラート州内）などの吟遊詩人（チャーラン cāraṇ）や宮廷詩人（バート bhāṭ）らの美文体言語（ḍiṅgal bhāṣā）は、まさにこのアパブランシャ語が後代に変容した形なのである。古ヒンディー語も、ほぼこの言語から派生したものである。この言語による文学作品は、厖大な量に上るが、大半は韻文である。なかでも、ドーハーの韻律が主要なものである。この言語の最大かつ著名な文献は、ダナパーラが十世紀に著わした『バヴィサヤッタ・カハー』である。マヘーシュヴァラ・スーリ（Maheśvarasūri ジャイナ教学僧ヘーマチャンドラ

と同時代）著『サンジャマ・マンジャリー』（*Sañjamamañjarī*『統制の花束』、倫理書）、プシュパダンタ著『ティサッティ・マハープリサ・グナーランカーラ』（*Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṅkāra*）、ナヤナンディー著『アーラーダナー』（*Ārādhanā*）、ヨーギーンドラデーヴァ〈Yogindradeva〉Joindu ヘーマチャンドラより以前、八世紀頃）著『パラマートマ・プラカーシャ』（*Paramātmaprakāśa* ジャイナ教霊魂論、救済論）、ハリバドラ（Haribhadra 一一五九年）著『ネーミナーハ・チャリウ』（*Nemināhacariu*）、ヴァラダッタ（Varadatta）著『ヴァイラサーミ・チャリウ』（*Vairasāmicariu*）、『アンタランガ・サンディ』（*Antaraṅgasandhi*）、『スラサーキャーナ』（*Sulasākhyāna*）、『バヴィヤクトゥンバ・チャリトラ』（*Bhaviyakuṭumbacaritra*）、『サンデーシャ・シャタカ』（*Sandeśaśataka*）、そして『バーヴァナー・サンディ』（*Bhāvanāsandhi*）なども、この言語で書かれた文献である。その他にも、ソーマプラバ（Somaprabha 一一八四年）著『クマーラパーラ・プラティボーダ』（*Kumārapālapratibodha*『クマーラパーラ王の目覚め』、教訓物語集）、ラトナマンディラガニ（Ratnamandiragaṇi）著『ウパデーシャ・タランギニー』（*Upadeśataraṅgiṇī*）、ラクシャマナガニ（Lakṣamaṇagaṇi 一一四三年）著『スパーサナーハ・チャリヤム』（*Supāsanāhacariyam* 第七代祖師伝）、『ドーハー・コーシャ』、カーリダーサ著『ヴィクラモールヴァシーヤ、第四幕』、ヘーマチャンドラ著『クマーラパーラ・チャリタ』（*Kumārapālacarita*『クマーラパーラ王の事蹟』）、『カーリカーチャーリヤ・カハー』（*Kālikācāryakahā*）、そして『プラバンダ・チンターマニ』などのさまざまな文献で、ところどころにアパブランシャ語が用いられている。ヘーマチャンドラ自身も、『プラークリット文典』のなかで、アパブランシャ語の例を一七五掲げているが、それらもアパブランシャ語文学の優れた作品例である。これらの引用例からアパブランシャ語文学は、たいへん広汎で高尚なものであったと考えられる。というのも、引用例には、恋愛叙情詩、英雄詩、『ラーマーヤナ』と『マハーバーラタ』の一部分、ヒンドゥー教およびジャイナ教文学、ユーモア文学が含まれているのであるから。この言語の文学においては、ジャイナ教徒詩人の貢献が著しい。」

オージャー博士がアパブランシャ語文学の隆盛について右のように述べたすべての事項は、ムスリムがわが国に到来していなかった、あるいは、到来してはいたが定住していなかった時代と関連していることは明白である。しかし、このことはもとより議論の余地のないところである。民衆の言語による文学がいつの時代にも存在していたことは、誰でも認めるところであるから。むしろ、ここで強調されているのは、この時代に、アパブランシャ語の詩人たちは宮廷でも尊敬を受けていたし、王たちはかれらを宮廷で雇うことを、サンスクリット語の詩人や学者を雇うのとまったく同等に必要なことと考えていた点なのである。それればかりではなく、ほとんどの王たちは、アパブランシャ語の詩人たちに特別の愛顧を示すようにさえなったのであった。

サンスクリット語詩論書に見られる証拠

我々が取り上げている時代の初期に、ラージャシェーカラ（Rājaśekhara 十世紀頃）が、『カーヴィヤ・ミーマーンサー』（*Kāvyamimaṃsā*『芸術詩考究』）という大百科事典を著わした。残念ながら、この文献の全体像はいまだつかめず、ほんの一部だけが発見されているのであるが、その限られた部分

だけにでも、我々にとって有益な多くの事項が書かれている。たとえばかれは、理想的な宮廷会議を規定しているが、実際にその規定通りに行なわれていたと信じても差しつかえなかろう。

ラージャシェーカラの規定は次のようなものである。

詩人の集会を企画することが王の義務であり、その集会のために、十六本の柱、四つの扉、八つのバルコニーを備えた集会堂を、王は建立しなければならない。王の娯楽室がそれに隣接していなければならない。その集会堂の中央には、四本の柱の他に、腕の長さに相当する高さの台を作り、その上に宝石が象嵌されている玉座を設けなければならない。王がこの玉座に坐り、その北側にサンスクリット語の詩人が着席する。もしある者が、幾つかの言語で詩作できる場合には、かれが最も得意とする言語の詩人と見なされる。もしも幾つかの言語に同等の能力を持つ詩人がいれば、かれは時に応じて、自分の好きな場所に坐ることができる。サンスクリット語の詩人の後ろには、ヴェーダ学者、哲学者、神話学者、法典学者、医者、占星家などの座が設けられる。東側には、プラークリット語の詩人と、その後ろに舞踏家、役者、歌手、楽士、道化、吟遊詩人（kuśīlava）、踊り子（tālāvacara リズムに合わせて踊る者）などが坐る。西側には、アパブランシャ語の詩人と、その後ろに、絵師、左官、宝石細工師、宝石商、金銀細工師、大工、鍛冶屋などの座が設けられる。南側には、パイシャーチー語の詩人、その後方に、娼婦、娼婦の情夫、曲芸師、手品師、ジャンバカ（jambhaka 策士?）、力士、兵卒などの座が指定されている。

ラージャシェーカラの右の規定から、アパブランシャ語の詩は、宮廷では認められていたが、その

順位は、サンスクリット語、プラークリット語の後と決まっていたことが明白である。サンスクリット語がわが国において、常に敬意を払われていたのはたしかであるが、そのことから、ムスリム到来以前には、アパブランシャ語、すなわち民衆の言語の地位が無視できるものと考えられていたと結論するのは不当である。

しかし、ヒンドゥー諸王が、民衆の言語の地位を、サンスクリット語と同じか、あるいはそれ以上のものと考えていた時代が、今日に至るまで一度もなかったことも事実である。ムスリム政権の存在は、その原因とはならないのである。要するに、ムスリムの到来以前に、民衆の言語が的確な位置づけがなされなかったと仮定するならば、後代になっても、それはなされなかったということを意味することになる。しかし、ムスリム政権の影響によって、状況がどのように変化したとしても、私は、それ以前に、プラークリット語、アパブランシャ語の詩は、サンスクリット語の場合と同様に尊敬を獲得していたと考える。カビールが、「サンスクリット語は井戸の淀んだ水、カビールの言語は流れる水」と述べたのは、ムスリムの影響によるのではない。まったく同様の発言が、とうになされていたのであった。

十～十一世紀に「それぞれ内容にふさわしい詩の言語」という考え方が確立していたのも事実であり、サンスクリット語詩の著名な詩論学者で、サンスクリット語の詩の他に、プラークリット語や、当時通用していた民衆の言語による詩を研究しなかった人はいないはずである。サンスクリット語を熱心に広めたボージャ（Bhoja　十一世紀、現マッディヤ・プラデーシュ州ダールの王）王の著わした『サラ

スヴァティー・カンターバラナ』(*Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* 修辞論書)についても、まさにこのことが当てはまる。この書物にも、サンスクリット語、プラークリット語、アパブランシャ語の詩が同じように引用されており、著者がプラークリット語、アパブランシャ語の詩句をあまり重要性のないものと考えていたなどとは、誰も言えないのである。

ムスリム政権成立以後、たとえばケーシャヴダース(Keśavdās 十七世紀初頭、作詩法時代の代表詩人)の発言のように、著作家がサンスクリット語の代わりに民衆語で詩作することを恥と感じていた証拠がしばしば見られる。プシュパダンタ、スヴァヤンブーなどの詩人たちは、自著のなかで、大いに謙遜の情を表明し、いろいろな分野にたいする自らの無知を告白している。しかし、これらの分野のリストによって、かれらの謙遜の情の背後に、どれほどの大きな自信が作用していたかが明らかになるのである。

ボージャ王とムンジャ王のアパブランシャ語詩

最近(一九三六年)、ジナヴィジャヤ師が、『プラータナ・プラバンダ・サングラハ』[6](*Purātanaprabandhasaṅgraha*『古伝集成』)を編集した。この文献から、次のようなことが分かる。

ある時、ボージャ王は、「スィッダ・ラサ」(siddharasa 錬金術師の不老長寿薬、水銀)を作ろうとしたが、できなかった。そこで王は、「スィッダ・ラサ」を作ることができると断言するヨーガ行者をからかおうとして、民衆の言語で戯曲を書き、上演させた。その演劇のなかで、登場人物は次のように

互いに話し合うのである。

“Kalikā naṭṭhā kassa kassa nāgassa vā vaṅgassa vā | nahi dhammanta phukkanta, amhakanta sīsassa kālima ......”

「カーリカー(ドゥルガー)女神が消え失せて、錫やら鉛やら壊れてしまった。もはや sīsa(頭と鉛の両義)の汚れを熱し、息を吹きかけ、拭きながら、スィッダたちの面子は台無しになってしまったではないか」

これを聞いて抱腹している王にたいし、ある水銀派(siddharasa=rasāyana)のヨーガ行者が挨拶してこう言った。

atthi kahanta kimpi na disai |
natthi kahau ta suhaguru rusai ||
jo jāṇai so kahai na kimai |
ajjāṇaṁ tu viyārai imai ||

「『有り』と言えば何も見えず、
『無し』と言えば真の師は怒る。
知る者は、いかにしても語ることはできず、
しかれども、聖賢の思慮はかくのごとし」(著者による現代ヒンディー語訳に基づく試訳)

この書物には、いろいろな王たちの会議で、民衆語が十分な尊敬を得ていたことの、実に多くの証

拠が見られる。ボージャ王あるいは先代の王が、これらの詩を重んじていたのみならず、自ら詩作も行なっていたのである。ボージャ王の先代で、叔父でもあったムンジャ（Muñja）王が詠んだアパブランシャ語の詩は、いかなる言語の誉れともなりうるものである。次のドーハーを少し変形すれば、古ヒンディー語の詩になるであろう。一、二例を引いてみよう。

mā goliṇi maṇa gabbu kari,
　pikkhivi paḍḍuruyāiṃ |
pañcai saiṃ bihuttarāṃ,
　muñjaha gaya gayāiṃ ‖
muñja bhaṇai miṇālavai,
　kasā kāiṃ cuyānti |
laddhau sāu payoharahaṃ,
　bandhaṇa bhaṇia ruanti ‖
muñja muṇai miṇālavai,
　gau juvvaṇa maṇa jhūri |
jai sakkara sayakhaṇḍa kiya,
　toi sa miṭṭhi cūri ‖

〔(古ヒンディー語形への)変形——

mata gvālini mana garva karu
　lakhi (nija) paṛavā-puñja |
gaja pā̃ca sai bahotarā,
　gaye rahe saṅga muñja ‖
muñja bhanai ki mṛṇālavati,
　kesanhi kina (jala) cūva |
lahi savāda su-payodharana,
　(aba) bā̃dhana lakhi rūva (rova) ‖
muñja manai ki mṛṇālavati,
　gata yauvana mati jhūri |
jau sakkara sata khaṇḍa kiya,
　taū su mīṭhi cūri ‖〕

「牛飼い女よ、心を驕ってはならぬ、
　自分の水牛の子の群れを見て。
五百頭を超える象の大群が、
　ムンジャの象が動いたのだから。（原典番号二三）
ムンジャ曰く、ムリナーラヴァティーよ、

そなたの髪より滴るは汗か。
美しき牛の乳房の乳を味わうがよい、
　囚われの私の姿を見て泣くがよい。（原典番号二六）
ムンジャ曰く、ムリナーラヴァティーよ、
　過ぎ去りし青春を悔いるでない。
粗糖を百に割っても、
　その粉の甘さに変わりはないゆえ（原典番号二七）」（訳者試訳）

ボージャ王自身も、アパブランシャ語に似たプラークリット語の詩を書き、それをたいへん丁重に食堂に刻銘させた。この食堂は、今日、ダールの「カマール・モウラー（Kamāl Maulā）のマスジット（イスラーム教の礼拝堂、モスク）」として有名である。

ボージャ王のこの詩に関するエピソードは、悲しいものであると同時に、興味深いものである。一九〇五年、フルチ（Hultzsch, E. ドイツ人、一八五七～一九二七年、インド古文書学・碑文学を確立）教授に、地方視学官レーレー（Lele）氏が、カマール・モウラー・マスジットの壁龕が崩れて、そこから古いナーガリー文字で何か書かれている石が、二、三個出てきたことを知らせた。これらの石は、書いてある部分が読めないように、裏返しにしてマスジットに埋め込んであった。崩れ落ちたので読めるようになったというわけである。ムスリムたちは、この石をマスジットから持ち出してはならないと言い張った。フルチ教授の要請により、その石は、書かれている部分を表にして、マスジットの壁龕に

取り付けられることになった。さらに、インド政府の配慮で、その書かれている部分の拓本が、フルチ教授のもとに届けられたのである。この石に書かれていたのは、ボージャ王の子孫アルジュナデーヴァ・ヴァルマー（Arjunadeva Varmā）の師マダナ（Madana ベンガル出身のバラモン、詩人）の著わした、ある戯曲の二幕の部分であった。残りの二幕も、必ずやその壁龕のいずこかに埋められていることであろう。他の二つの石には、ボージャ王の書いたアーリヤー韻律の詩（第一行が十二拍＋十八拍＋休止、第二行が十二拍＋十五拍＋休止よりなる二行詩）が刻まれていた。これらは、アパブランシャ語に似たプラークリット語で書いてあった。この碑文の拓本が、「エピグラフィカ・インディカ」第八巻に掲載されている。

アパブランシャ語は民衆の言語であったのか

ここで問題になるのは、多くのヨーロッパ人学者も問うたように、このアパブランシャ語という名称で有名な言語は、はたして本当に民衆の言語であったのかという点である。『ヴィクラモールヴァシーヤ』第四幕の内的検証の結果、そこに見られるアパブランシャ語の詩には、いかなる一般的（文法）規則もないことが明らかになった。

そこで、その詩の信憑性について、ヤコービなどのアパブランシャ語、プラークリット語の優れた学者たちも疑いを持ったのである。この疑問にたいして、戯曲を書写した者が、原語を理解できずに、それをプラークリット語の文章語のように訂正しようとして、時代の推移とともに原語が改竄されて

しまったのであろうという回答がなされた。この回答は、あまり優れた論理的なものとは言えないが、もしもこれが容認されるならば、六世紀から十四世紀まで、アパブランシャ語という一つの言語がどのように変化しないで存続したのかという問題が、当然生じてくる。実際には、カーリダーサとダナパーラの言語は同一ではないのである。アパブランシャ語の最古の記述も、カーリダーサの『ヴィクラモールヴァシーヤ』のみにあるのではなく、それよりもっと古い時代にも見られるのである。

アービーラ族の言語

バラタ（Bharata　三世紀頃）仙の『ナーティヤ・シャーストラ』（*Nāṭyaśāstra*　演劇論）には、アパブランシャという名称の言語の記述はなくても、アパブランシャ語の特徴を備え、たしかに文章語のプラークリット語より、もう一歩発展した言語の例を示す、民衆語という名称が冠せられる用例がしばしば得られる。

バラタは、マーガディー語、アーヴァンティー語（Āvantī）、プラーチー語（Prācī）、シャウラセーニー語、アルダ・マーガディー語（Ardha Māgadhī）、バールヒーカー語（Bālhikā）、ダークシナーティヤー語（Dākṣiṇātyā）の七つのプラークリット語を記述した後で（一七章四八）、シャバラ（Śabara　山岳民）、アービーラ（Ābhīra　遊牧民）、チャーンダーラ（Cāṇḍāla　不可触民）たちの言語を別に掲げている。バラタの『ナーティヤ・シャーストラ』の原形が形成されていた時代には、インド亜大陸の西および北西地域に、すでにアービーラ諸民族が登場していた。バラタ仙は、このような民族が多数居住して

いた地域、すなわち、スィンドゥ、サウヴィーラ（現在のスィンドゥ＝インダス川地域）、およびヒマーラヤのある地域では、-u 語尾の多い言語が民衆の間に通用していたことを指摘した（一七章六一）。言語学者の幾人かはこの -u 語尾の多い言語はアパブランシャ語に似ているであろうと推定している。

後代になると、詩におけるアービーラ族などの言語がアパブランシャ語と言われるとの詩論家たちの明確な定義も得られる（ダンディン Daṇḍin 著『カーヴィヤーダルシャ』*Kāvyādarśa*　一・三・六）。これが単なる方言の説明ではなく詩の言語についての明細な記録であることは銘記しなければならない。

ダンディンは、サンスクリット語の詩にはサルガ（sarga）、プラークリット語の詩にはサンディ（sandhi）、アパブランシャ語の詩にはアーサーラ（āsāra）という長詩のなかの節の区分があるとも述べている。この記述から、ダンディンの時代に、アパブランシャ語による詩作が行なわれるようになったことは十分に明らかである。これらの詩の作者には、偉大な学者や哲学者たちだけではなく、一般民衆も含まれていた。この一般民衆のことを、ダンディンは「アービーラなど」と述べている。アービーラたちの言語こそが、当時の学者たちの目には、アパブランシャ語の優れた例であったと思われる。

後代の学者たちは、みな、戯曲のなかのアービーラ役にアパブランシャ語を使わせるよう規定している。しかしながら、アパブランシャ語はアービーラたち、すなわち、牛飼いを職業とするアヒール（Ahir）たちだけの言語であったと理解するのは正しいとは言えない。当初バラタ仙は、この新参の民族の人びとの口から発せられる言語を聞いて、それにアパブランシャ語というような名称をつけずに、

ある特定の民族の言語と述べたのであるが、これらのアヒールたちは、すぐに、インドの西部および中部において、主要な民族となった。

『マハーバーラタ』のなかにも、これらの好戦的で移動するアービーラ族に関する記述がある。そのなかでは、かれらは、牛飼いの遊牧民として描かれている。おそらく紀元前一五〇年頃に、このアービーラ民族はパンジャーブ地方の幾つかの地域を占領したのであった。一八一年の地方長官ルドラスィンハ (Rudrasiṁha) の碑文から、かれの軍司令官のルドラブーティ (Rudrabhūti) がアービーラ族であったことが分かる。さらに、三〇〇年のナースィク(現マハーラーシュトラ州内)の洞窟の碑文によれば、当時、この地方がアービーラ王イーシュヴァラセーナ (Īśvarasena シヴァダッタ Śivadatta の息子)の王国であった。また、三六〇年のサムドラグプタ (Samudragupta) 王のプラヤーガ(現アラーハーバード)にある石柱碑文からは、アービーラ族は強力な民族で、その支配がラージャスターン全域に及んでいたことが分かる。

アービーラ族の勢力拡大とアパブランシャ語文学の確立

このように、アービーラ族が勢力を拡大すると同時に、かれらの特徴ある言語が、文学の媒体となっていったのである。かれらの勢力が及んでいた地域では、その言語が非常な勢いで使われ始めた。時代の推移とともに、その言語は変化していった。アービーラ族の勢力拡大とともに、アパブランシャ語も勢力を増していったのである。ジャーンスィー県(ウッタル・プラデーシュ州内)の南部に「アヒルワール」という場所があるが、そこも、かつてアービーラ族が統治したと言われている。ミルザープル県(ウッタル・プラデーシュ州内)の「アヒラウラー」も、かつてはアービーラたちの堅固な中心地であった。現在でもかの地の周辺には、アヒールたちの大きな居住区がある。このように、バラタ仙の時代には、ある一民族の言語であったものが、徐々に北インド全域の言語になったのである。

しかし、右の説明から、アパブランシャ語がアヒールたちの独自の言語であったと考えてはならない。本当の意味は、アービーラ族との接触で地域言語 (deś-bhāṣā) に生じた特徴が顕著になったが、その言語の全般的な形態は、当時用いられていたプラークリット語そのものであったということである。すなわち、アパブランシャ語のなかで、それら諸地域のプラークリット語のある特殊な音韻や発音が顕著となり、その背後には、当然ながら、多くの地域のプラークリット語が作用していたのであろう。さらに、ナビサードゥ[7] (Nabhisādhu 一〇六八年頃)の引用から、マーガディー・プラークリット語のアパブランシャ形も存在していたことが明らかになるのである。

ラージャシェーカラの『カーヴィヤ・ミーマーンサー』については、すでに述べたが、かれが、集会において、アパブランシャ語詩人の背後に大工、鍛冶工、左官などの職人を坐らせるように規定していることは、この言語が、民衆の言語であった証拠である。ラージャシェーカラの時代にこの言語が通用していた証左は、かれが、後宮の侍女たちがアパブランシャ語に通じていたと述べているところにある。なぜならば、この侍女たちは、民衆に関する情報を、王のもとにまで伝えなければならなかったからである。このように、アパブランシャ語は、民衆の言語であり、しかもその言語で詩作も行

なわれていたのである。

ラージャシェーカラのこの書物から、アービーラ族が多数居住していた地域の人びとの言語では、アパブランシャ語が主要なものであったことが証明される。ラージャシェーカラの説では、ガウラ国（現ベンガル地域）の人びとはサンスクリット語、ラータ国（現グジャラート地域）の人びとはプラークリット語を好んでいたが、マールワール、タッカ（Takka 現ハリヤーナー地域）、バーダーナカ（Bhādā-naka 現ミルザープルおよびブンデールカンド地域か?）の人びとは、アパブランシャに似た語法を持つ言語を話していた。また、ラージャシェーカラは他のところで、スラーシュトラ（カーティヤーワール）とトラヴァナ（マールワール）の人びとは、アパブランシャ語を話しているとも述べている。

このように、本来アパブランシャ語は、マールワール、ハリヤーナー（パンジャーブ）、バーダーナカ（ブンデールカンド）、スラーシュトラ（カーティアーワール）で多く通用していた。高名な学者ハルプラサード・シャーストリー博士が編集、出版した『仏教讃歌とドーハー』――博士はこれを、古ベンガル語であると主張している――のような、二、三の文献を除けば、アパブランシャ語の文学は、まさにこれらの地域で生まれたのであった。これらの文学の多くは、マールワールやブンデールカンドに、現在でも居住する裸形派ジャイナ教徒の手になるものである。白衣派ジャイナ教徒たちは、プラークリット語において示したような技巧と熱意を、アパブランシャ語の著作において見せていない。

アパブランシャ語の言語学的研究の成果

これまでの意見を、学者たちは次のように要約している。

一　アパブランシャ語は、紀元後一世紀に、アービーリー語の名称で知られるようになり、インド亜大陸の北西辺境で話されていた。アービーラ族に特有の音韻と発音がその特徴をなしていた。アービーリー語と呼ばれてはいたが、アーリヤ語に間違いはない。

二　六世紀には、この言語による文学創作が始まっており、それを、バーマハやダンディンのような修辞論学者たちは、記述に価するものと考えた。この時代になっても、この言語は、アービーラ族ととくに関係が深いものと考えられていた。アービーラ族が支配権を握るようになるにつれて、この言語の文学が著わされるようになったものと推測される。

三　九世紀には、この言語は、一般民衆の言語であると理解されるようになり、とくにアービーラ族などだけの言語であるとする考えかたはなくなった。この時代までに、この言語は、サウラーシュトラ地方からマガダ地方にまで広まった。それぞれの地域のアパブランシャ語には、たしかに相違があったはずであるが、文学用語としては、アービーラたちが推奨した言語が共通語であると認められていた。

四　十一世紀の修辞論学者や文法学者たちは、アパブランシャ語は、ある一つの言語ではなく、地域によって幾つかの種類があったことを指摘した。すなわち、この時代になると、アパブランシャ語は、民衆の言語の意味で用いられるようになったのである。

五　アパブランシャ語の詩の主題は、多くの場合、処世術（nīti）に関するもの、宗教的教説、恋愛感情、そして民間に広まっていた説話であった。

　このように、インドにおけるムスリムの政権確立のはるか以前に、民衆の言語は、確実に支配者の尊敬を得るようになっていた。前にも述べたように、この文学のどこを探しても、民衆語で著作した詩人が自己卑下していたことを立証するような言説はまったく見受けられないのである。プリトゥヴィーラージ（Pṛthvirāj Ⅲ世、一一九二年頃、デリーのチャウハーン朝＝チャーハマーナ朝）の宮廷詩人チャンド・バラッディエ(8)（Cand Baladdiy/Vardāi）は、ヒンディー語の最初の詩人と考えられているが、実際には、むしろアパブランシャ語の最後の詩人である。なぜなら、現在得られるその詩の形態は、当時の形ではないからである。この文献は、後世の挿入・改変が著しいので、オージャー氏のような歴史学者でも、これをまったく信憑性のない偽書と理解している。

　最近、『プラータナ・プラバンダ・サングラハ』が公刊されて、チャンドの詩の原形は、ほぼアパブランシャ語のものであり、今日得られるかれの詩の形態は大きく変容したものであることが証明された。アパブランシャ語は、たしかに、はるか以前に新たなる言語に話しことばの座を明け渡していたとはいうものの、アパブランシャ語による文学創作は、十五～六世紀まで続いていたのである。ヴィディヤーパティ（Vidyāpati　一三五〇～一四二四年頃、宮廷詩人、ビハール州ミティラー地方の当時の方言で主君の武勇を讃えた『キールティラター』を著わす）は、東部地帯で当時通用していた民衆の言語とアパブランシャ語の両方で、詩作を行なった。

近代インド・アーリヤ諸語におけるサンスクリット語の語彙借用

　しかし、ここで考えなければならぬ問題がある。これらのアパブランシャ語が近代インド・アーリヤ諸語へと自然に発展したのだとすれば、アパブランシャ語の詩のなかに、サンスクリット語の語彙の原形をいくら探しても見当たらないのに、近代インド・アーリヤ諸語のなかに、これほど多くのサンスクリット語からの直接の借用語彙が用いられているのはどうしてかという問題である。ただし、私が言わんとしているのは、現代の言語ではなく、スールダースやトゥルスィーダースなどの、古い詩の言語のことである。文献に用いられた言語だけでなく、当時用いられていた口語にも、サンスクリット語からの直接借用語がアパブランシャ語に比較してはるかに多く用いられていたのである。もしそうでなかったならば、カビールやダードゥーらの言語のなかにも、借用語の用例はないはずである。もちろんムスリムは、これらの借用語を広めるようなことはしなかった。

　歴史的には、仏教が消滅し、バラモン教が復興したことにより、インドの宗教的、政治的状況に、未曾有の変革が生じたのだった。仏教は、一般的にインドの周辺の人びとの間に多く広まった。なぜなら、アーリヤ民族の正統な宗教はヴェーダの権威を認めていたが、その権威を認めない仏教とジャイナ教は、インドの周辺の人びとにとって、より受け容れやすいものとなりえたからである。ジャイナ教も、ほとんどの場合、シャカ族やフーナ族(9)などの、徐々にインドでクシャトリヤやヴァイシャの（ヴァルナ階層の）地位を得るようになってきた外来の定住民族の上に、影響を及ぼしたに相違ない。

八、九世紀に、インドでは、古代のヴェーダの宗教が勢いよく復興した。この時期には、クシャトリヤの地位を得ようと努めていた有力な王たちのほとんどが、バラモンの学匠たちの影響下に入ってきていたので、サンスクリット語が勢力を得たのであった。民衆への布教に当たっては、プラーナ（古譚・神話）に頼るようになっていた。それらはサンスクリット語で著わされていたから、語り手たちは諸プラーナを民衆の言語で講釈したと思われるが、かれらの言語には、サンスクリット語から借用した語彙が多用されていたのであろう。

さらに、チンターマニ・ヴィナーヤク・ヴァイディヤ（Cintāmaṇi Vināyak Vaidya）[10]が述べたように、この時代のサンスクリット語の普及には、シャンカラ（幻影主義的不二一元論ヴェーダーンタ派の祖）が仏教にたいして勝利を収めたことが貢献している。シャンカラ師の台頭は、八世紀前後のことであったが、かれの学説は、一般民衆にまで影響を及ぼした。かれの学説は、サンスクリット語によって広められたので、一般民衆の言語のなかにサンスクリット語が入り、やがて徐々にヒンディー語、ベンガル語、マラーティー語、グジャラーティー語など、サンスクリット語の語彙を多く含む言語ができてきたのである。タミル語などのドラヴィダ諸語の発展史も同様である。これゆえに、トゥルスィーダースやスールダースの言語に、サンスクリット語の語彙がきわめて多いという事実は、近代インド・アーリヤ諸語が、アパブランシャ語の自然の発展だという流れに反するものでなく、またそこに、反動的な動きがあったことを示すものでもない。

六種類の初期ヒンディー語詩

さて、ここで我々は、ヒンディー文学に話を戻そう。近代以前のヒンディー文学は、大きく六つの支分より成り立っていた。

一　ディンガル（Ḍingal 西部ラージャスターニー方言の古形で文語）の詩人たちの英雄讃美詩

二　ニルグヌ系サント（バクティ文学のなかで、無属性なる最高神に信愛・帰依を捧げる聖行者）たちの語録

三　クリシュナ神のバクト（信愛・帰依者）、すなわちラーガーヌガー・バクティ・マールガ（Rāgānugā-bhakti-mārga クリシュナ神に対して、バクトが、奴僕、友人、親、愛人といった情緒的関係を設定して信愛・帰依するバクティ道）の修行者たちの詠歌

四　ラーム神のバクト（正義の具現者ラーム神への熱烈な帰依を説く信愛・帰依者）、すなわち、ヴァイディー・バクティ・マールガ[11]（Vaidhi-bhakti-mārga ラーム神にたいして、バクトが、聖典に規定された方法を遵守して帰依するバクティ道）の崇拝者たちの詩

五　スーフィズム（唯一神アッラーと修行者の神秘的合一を説くイスラーム神秘主義）に育まれたムスリムの詩人、およびヒンドゥーの詩人による歴史的ロマンス（叙情詩）

六　作詩法文学

これらの六つの流れを個別に検討してみれば、これらの文学の流れは、アパブランシャ語文学の自然の発展であることが分かるであろう。

ヒンディー語文学の最も本源的で活力ある部分をなすバクティ文学が、ムスリムの影響にたいする

反動ではないかと、しばしば疑われたり、ニルグヌ系サントたちの、ジャーティ制度に反対する傾向、化身説や偶像崇拝への反駁、攻撃の試みには、「ムスリムの情熱」が働いていると、しばしば説かれたりもした。一部には、カビールダースなどの語録を、「ムスリムの策略」であると説く人もいる。

しかし、これらはすべて誤りである。ニルグヌ系の思想を持つサントたちの急進的な考えかたが、インドのものであるばかりでなく、かれらの行動様式、宗教、思想の呈示方法、韻律と言語のすべてが、かれら以前のインドの師匠たちの貢献によるものであることは、次章で分かるであろう。同じように、ヴィシュヌ派の思想（バクティ思想）が、突然北インドで勢力を持ったとはいえ、スールダースやトゥルスィーダースなどのヴィシュヌ派詩人の詩には、ムスリムにたいするいかなる反動の意図も認められない。これらのバクトたちが改革しようとした社会に外来の宗教の影響があったとは、かれらはまったく指摘していないのである。

しかし、こう述べたからといって、ムスリムがヒンディー語文学に何らの影響も及ぼさなかったと言いたいのではない。影響がなかったとするのは、当を得ていない。ある活力のある民族が他の民族と交渉を持てば、影響を及ぼすのは当然のことである。インド文学の黄金時代においても、このような外国の影響を認めることはできる。しかし、カーリダーサの詩のなかにヤヴァナ（ギリシア人）の影響を看取して、それが弱い民族の反発的な心情を示すものと言うことができないのとまったく同様に、ヒンディー語文学においても、この影響は、あくまでも影響として考慮されるべきであり、反動として考えるべきではない。

二種類のヒンディー語文学の展開

ここで注意してみると、ヒンディー語の文学には、二種類の別個の範疇に属する文学が、アパブランシャ語から発展してきている。すなわち、（一）西方アパブランシャ語から、王統讃美（英雄詩）、世俗的恋愛詩、処世術に関する小作品、および民間の説話。（二）東方アパブランシャ語から、ニルグヌ系のサントたちの伝統的な聖典を無視する急進的なイデオロギー、叱責、義憤、自由奔放、サハジャ・シューニヤ（生得的な究極の境地）の宗教、ヨーガの修行法、そしてバクティを説く作品。

ヴィシュヌ派のバクティの思想は、南インドから北インドへと浸透してきたものの、最高神に自己の情感を没入させる修行法は、東部地帯からもたらされたものであることにも注目すべきである。

このように、ヒンディー文学の二つの別個の範疇に属する作品は、各々、二つの別個の源泉からもたらされたものである。西部地帯に定住したアーリヤ民族が、東部地帯に定住したアーリヤ民族とは気質を異にすることはすでに述べた。言語学者たちは、これら二つの民族が、別の種族に属する人びとであったと証明している。東部地帯では、インド史の初期から、因習や伝統に反対する聖者が輩出していることも注目したい。ヴェーダの祭式主義にたいして、ウパニシャッドのなかで穏健な反対を表明したジャナカ（Janaka）王と哲人ヤージュニャヴァルキヤ（Yājñavalkya）および急進的な反対者ブッダ（Buddha　仏教開祖）やマハーヴィーラ（Mahāvīra　ジャイナ教祖）などの師匠たちは、まさにこの東部地帯で誕生したのであった。

全インドの文学のなかで、ヒンディー語においてのみ、西部アーリヤ民族の持つ伝統への志向性、

および規範に忠実な態度と、東部アーリヤ民族の持つ情緒主義的性格、反骨精神、および愛情への全幅の信頼が、みごとに融合したのである。この点を正しく理解できないために、表層しか見えない人は、ときにこの事態をイスラームの影響だと言う。思慮深い学者もしばしば、言ってはならぬ本末転倒な発言をしてしまう。次章以下で、これら二つの流れを詳しく検討していこう。

（1） ジナヴィジャヤ師は、本来ジャイナ教白衣派の学僧。一九一八年、プネーのバンダールカル東洋学研究所で研究に従事し「ジャイナ教文献研究委員会」を組織して季刊誌を発行。一九二〇年アフマダーバードのグジャラート考古学院の院長に就任し、仏教学者ダルマーナンド・コーサンビーらの知遇を得て古代インドの文献学研究に邁進する。一九二八年ベルリン大学に留学、帰国後ガーンディーの指導する独立運動に参加。一九三九年、カンハイヤーラール・ムンシーが設立したボンベイのインド学研究所から「スィンギージャイナ教叢書」の刊行を開始し十五年間主幹を務める。その後ラージャスターン州立考古学院（現在ジョードプルのラージャスターン東洋学研究所）設立にともない招聘され、「ラージャスターン考古学叢書」（現在の「ラージャスターン東洋学研究叢書」）の主幹を務めた。

（2） グネーは *Bhavisayattakahā of Dhanapāla* (Gaekwad's Oriental Series No. 20), Baroda, 1923 など主要な多くのアパブランシャ語の文献の編纂に貢献した。

バナルジーについては原文に書名が記されていないが、Banarji, P. K.: "Sandhyābhāṣā," *Vishva Bharati Quarterly*, Shantiniketan, 1924 と思われる。

シャーストリーについても同様に Sāstri, K. K.: *Āpanā Kaviyo* (in Gujarati), Ahmadābād, 1942 と思われる。

（3） バナーラス・ヒンドゥー大学のサンスクリット語学・文学科主任。『ナーガリー普及協会紀要』（*Nāgarī Pracāriṇī Sabhā Patrikā*）に掲載した論文「古ヒンディー語」（"Purānī Hindī"）がグリアーソンの高い評価を得た。

（4） これらの学者はそれぞれ、

A. N. Upādhye: "Yogīndradeva kā ek aur Apabhraṃśa Granth," *Anekānt* 1, 8–10, 1930.

P. L. Vaidya: *Jasaharacariu*, Kārañjā, 1931.

L. B. Gāndhī: "Prācīn Gurjar Kāvya Saṅgraha," *Gaekwad's Oriental Series*, Baroda, 1920.

H. C. Bhāyāṇī: "Svayambhū and Hemacandra," *Bhāratīya Vidyā*, Vol. 8, fasc. 8–10, 1947.

などプラークリット・アパブランシャ語の文献の編纂・研究に優れた幾多の業績を残している。

（5） 別離の境遇にある妻が、愛情の炎に焦がれる心のうちを旅人に託して他国にいる夫に伝言してもらう、という筋立てで、自然の美しい情景とその推移の描写のなかに、別離の哀しくも激しい情念を詠い込む叙情詩。Cf. Dvivedī, Hazārīprasād & Tripāṭhī, Viśvanāth (eds.): *Abdul Rahmān kṛt Sandeś Rāsak*, Delhi, Rājkamal Prakāśan, 1975 (1st ed. 1959).

（6） この文献は、既述のメールトゥンガ著『プラバンダ・チンターマニ』の補遺をなすものである。「プラバンダ」とは、古典文学では文学作品一般を指すが、ジャイナ教の文献のなかでは、プラークリット語やアパブランシャ語で著わされた歴史上の人物・文人に関する物語、伝説、逸話を蒐集した、いわば擬似歴史的伝記書を指し、十三〜十四世紀に多く著わされた。Cf. Muni Jinavijaya (ed.): *Purātana Prabandha Saṅgraha* (Singhī Jain Granthmālā, Vol. 2), Calcutta, 1936.

（7） ルドラタ（Rudraṭa）の古典サンスクリット語の詩論書『カーヴィヤーランカーラ』（*Kāvyālaṅkāra*）にたいする註釈を一〇六八年頃に著わした。

（8） 詩人チャンドはプリトゥヴィーラージ王の友人であり顧問であった。かれが著わした『プリトゥヴィーラージ・ラーソー』（*Pṛthvirāj Rāso*）は、王とアフガンのゴール王シハーブッディーン・ゴーリーやカナウジ王ジャヤチャンドラとの抗争の物語、およびプリトゥヴィーラージ王の恋愛・結婚の物語から成る伝記的叙事詩。

この『ラーソー』の最古の写本の年代は一六一〇年で、言語はラージャスターニー東部方言ないしブラジュ方言の当時の文語 **Piṅgal** である。

ちなみに、「ラーソー」という詩形は、ヴィシュヌ派聖典『バーガヴァタ・プラーナ』のなかの、クリシュナと牛飼い女たちの恋愛を主題にした歌劇（**geya rūpaka**）である「ラーサ」（rāsa）に由来するとされている。これが後に独立して、十二〜十五世紀のラージャスターン西部方言の文語 Diṅgal および先述の Piṅgal による歴史上の人物や出来事を主題にした伝記的叙事詩のジャンルとして成立した。Cf. Dvivedi, Hazāriprasād & Nāmvar Siṃh (eds.): *Saṅkṣipt Pṛthvirāj Rāso*, Sāhitya Bhavan, Ilāhābād, 1978 (1st ed. 1952).

（9） シャカ（塞）族は、元来中央アジアのイラン系遊牧民で、紀元前一世紀頃よりインド西北部に移住し、紀元後四世紀まで西・中インドの有力な勢力であった。

フーナ族はフン族とも言われ、元来中央アジアのトルコ系遊牧民。この民族の一部エフタル族が、紀元後五世紀に西北インドに侵入し、六世紀にはガンガー流域を支配したが、それは短命に終った。

（10） 原文には書名が示されていないが、C. V. Vaidya: *History of Medieval Hindu India*, 3 vols., Poona, 1924 と思われる。

（11） ヴィシュヌ派聖典『バーガヴァタ・プラーナ』（七・五・二三）所説の九種の方法が、一般的に説かれる。㈠最高神の徳・所行の模様などの聴聞（śravaṇa）。㈡神の所行の称讃、御名の称名（kīrtana）。㈢神の名称・形相の念想（smaraṇa）。㈣神の聖足への礼拝・奉仕（pāda-sevana）。㈤恭敬供養（arcana）。㈥接足頂礼（vandana）。㈦奴僕（dāsya）としての奉仕。㈧友人（sakhya）としての奉仕。㈨神への自己帰投（ātma-nivedana）。

第三章　サントの思想

ヨーギーのジャーティ（yogi jāti）

アパブランシャ文学を考察すれば、吟遊詩人たちの英雄讃歌が古来の伝統にしたがっていたことが明らかとなるであろう。この問題については、まったく異論がない。しかし、ニルグヌ系（無属性の神を信ずる人びと）のサント（聖行者）たちの語録に関しては、かなりの誤解が広まっている。

カビールダース（単にカビールということも多い）こそがニルグヌ思想の最初の確立者であったということは、皆が認めるところである。カビールが、ムスリムの家に生まれたというような伝承がある。ある人びとは、カビールはヒンドゥーの家に生まれたが、ムスリムの家で育てられたと言っている。それはともかくとして、カビールがムスリムの環境のなかで育ったことはたしかである。カビールの作品のなかに、ムスリム的な考えかたが垣間見られるのは、そのためである。事実はというと、カビールには、幾つかの名称と語彙、および相手を論破するために取り上げた理論の他には、ムスリムの

影響がないも同然である。

ここで銘記すべきは、ヨーガ行をする人たちの大規模な宗派が、アワド（現ラクナウーとアラーハーバード の中間地帯）、カーシー（現ワーラーナスィー）、マガダ（現ビハール州）、ベンガルに広まっていたことである。この人びとは、在家であり、職業は機織りと棉打ちであった。そのなかで、出家修行者となった者は、乞食遊行（こつじきゆぎょう）で生活をしていた。バラモンを頂点とする体制のもとでは、こうした人びとにはいかなる地位も与えられなかった。ムスリムが到来して後、この人びとはしだいにムスリムに改宗していったし、今日でも改宗する人がいる。しかし、ムスリムになったからといって、この人たちは自らの生活慣行から離れることはなかった。

十二世紀に、アブドゥル・ラヘマーンという織工の詩人が、『サンデーシュ・ラーサク』という名のアパブランシャ語の叙情詩を書いた。この本は、最近ジナヴィジャヤ師によって編纂され、ボンベイで刊行された。

ベンガルではヨーガ行者たちのおびただしい教典とプラーナが、ムスリム名を持った人びとによって書かれてきた。ベンガルには、ヨーギーという別個のジャーティがいるが、今では亡びる寸前にまでなってしまった。しかし、自己認識の気運が盛り上がってきたので、かれらは自己の存立を守る努力を続けている。

カビールやダードゥー（Dādūdayāl　一五四四～一六〇三年頃、カビールの教えに大きな影響を受けたダードゥー派開祖）やジャーエスィーも、同様に名目だけのムスリムであり、その家庭においては、ヨーガ

行者の修行方法が、生きたかたちで行なわれていた。

一九二一年の国勢調査によれば、ベンガルだけでヨーギー・ジャーティの人たちは三六五、九一〇人を数えた。かれらはベンガル中に広がっており、布を織る仕事に従事している。

ヒンドゥー社会におけるヨーギー・ジャーティの地位を示唆する実例にこういう話がある。一九二一年の国勢調査のとき、あるジョーギー（ヨーギー）・ジャーティの家族が、自らの身分を、その地方の慣例にしたがった「ジュギー」という呼称を使わずに、「ヨーギー」と書くこと、そして妻たちの名前の前に女神の意で、高位ジャーティの女性の名に冠する「デーヴィー」という呼称をつけることを望んだところ、調査票の記入にあたるバラモンが、私は、「ジュギー」を「ヨーギー」と書いたり、その女性たちに「デーヴィー」とつけるぐらいなら、自分の手を切ったほうがましだと言った、というのである。現在ジョーギー・ジャーティの人たちには、強固な結束を誇る組織があり、自分たちに関する情報の収集を行なっている。この人びとは、自らをヨーギー・バラモンとも呼び始めた。

カビールとヨーギーの関係

このようなジョーギーのジャーティは、ビハールにも見出され、また、連合州（現ウッタル・プラデーシュ州）でも、ある時代には存在していた。カビールやダードゥーは、こうしたジャーティの出身である。このことを十分納得できない学者たちは、カビールやダードゥーは、聞きかじりの知識を、稚拙な語録として歌ったのだとしている。

ニルグヌ思想と仏教およびナート派との関係

カビールを始めとするニルグヌ思想を唱えたサント（聖行者）たちの語録の外形を考察するならば、これがまさしくインドのものであり、そしてまた、仏教の最後のスィッダ（成就者）およびナート派のヨーガ行者たちの詠歌とじかにつながっていることが理解できるであろう。カビールなどが慣用していた詠歌、旋律、ドーハー（一行が十三拍＋十一拍＋休止から成る二行詩）、チャウパーイー（一行が十六拍＋十六拍＋休止から成る二行詩）は、この思想を信奉していた先人の聖者たちのものに他ならない。

発想、言語、修辞、詩形、術語のどれにおいても、かれらがカビールダースを導いていたのである。カビールと同様に、それらの成就者たちは、さまざまな思想を論破し、サハジャ（sahaja）と空（śūnya）に念想を凝らせと語り、ドーハーにおいて、グル（師）への信愛・帰依を行なうように説いていた。これらのドーハーでは、グルはブッダよりも偉大であると語られた。このようなとらえかたは、カビールにおいてもまことに容易に見出すことができる。カビールの場合には、グルはゴーヴィンド（クリシュナ）とまったく同等であると語られている。「サドグル（正師）」という言葉は、サハジャ乗、金剛乗、タントラ派、ナート派の人びとの間で、等しく大切にされているのである。

カビールのジャーティ否定論は外来のものではない

カビールダースのジャーティ否定論を見て、多くの人びとは、これだけは、カビールダースにたいするムスリムの影響によるのであるとの思いを抱く。ある学者たちは、これは、イスラームを広める

ための策略ではないかとさえ考え、ある人びとは、ムスリムの理想にたいしてカビールダースが深い帰依の念を持っていた証拠がここにあると語る。これは、まったく理屈に合わない。

ジャーティ差別によって荒廃したこの国では、偉大な修行者は誰もこのジャーティ差別の慣習を不快に思う。ジャーティ差別を壊滅させることに力を入れた古い文献が多数ある。しかし、サンスクリット語の典籍は、一般的に高位のジャーティに属する人びとによって書かれたものであり、そこにおいて著者は、ただ公平中立の考えを展開しているだけであるような恰好を取っている。自らが低いジャーティとされる家柄に生まれなかったために、その人たちには、苦しい生活を余儀なくされる下層民のような、激しい批判は見られない。

サハジャ乗とアシュヴァゴーシャのジャーティ否定論

サハジャ乗とナート派の多くの修行者たちは、いわゆる低いジャーティの生まれであったゆえに、こうしたいわれもなく低位を強要する慣習に対して、哲学者たちの公平中立の立場に与しなかった。カビールダースなどの場合にも、同じことが言える。

とはいえ、高いジャーティの人びとが常に公平中立の立場に立っていたわけではない。ときとして、こうした人びともジャーティ差別に激烈な攻撃を行なったのである。アシュヴァゴーシャ（馬鳴、カーリダーサよりも前の詩人）が著わした『ヴァジュラスーチー』（*Vajrasūcī*『金剛針論』）は、まさにそういう本である。以来、大乗思想を奉ずる修行者たちは、絶え間なくジャーティ否定論を展開してきている。

ナート派の挑戦的な姿勢とカビールの激しい気性

サロールハパーダ (Saroruhapāda ないしサラハパー Sarahapā 九世紀頃) という名のサハジャ乗の行者は、ジャーティ制にたいする強硬な否定論者であった。その言葉はこうである。

「バラモンはブラフマー神の口から生まれたというが、それは昔のことである。今日ではバラモンも、他の人びとと同じように人間から生まれている。すると一体、バラモンのバラモンたるゆえんはどこにあるのか。もし入門式などの通過儀礼 (saṃskāra) によってバラモンになるなら、チャンダーラ (不可触民) も通過儀礼を受けることによってバラモンになるだろう。もしヴェーダを学習することによってバラモンになるなら、どうしてチャンダーラにヴェーダを教えてバラモンにさせないのか。本当のところを言えば、シュードラも文法学などを学習している。この文法学などにもヴェーダの言葉が入っている。ならば、シュードラもヴェーダを学習しているわけである。もし火のなかにギー (酥油) を注ぐこと (ホーマ) によって解脱が得られるなら、どうして解脱を得られるように皆にギーを注がせないのか。ホーマ (護摩、焼灌) を行なうことによって解脱が得られようが得られまいが、必ずや煙が目にしみて痛くなる。バラモンは、『(宇宙原理) ブラフマンの知識、ブラフマンの知識』と、いつも叫んでいる。しかしまず第一に、バラモンたちには『アタルヴァ・ヴェーダ』(*Atharva-veda* 呪文集) を扱う資格はまったくない。さらに他の三ヴェーダ (*Ṛg-veda* 讃歌集、*Sāma-veda* 詠唱集、*Yajur-veda* 祭儀集) の本文も確定されていない。したがって、ヴェーダには何の権威もない。ヴェーダは真理ではない。ヴェーダは空を教えてくれない。ヴェーダは無為な妄言に過ぎない」

同様に、サロールハヴァジュラ (Saroruhavajra) は、シヴァ神を信奉するヨーガ行者について語っている。

「シヴァ (主宰神) を信奉する人たちは、体に灰を塗り、頭にもつれ髪を蓄え、燈明を点して家のなかに坐っており、シヴァ神をまつった北東の隅に坐って鈴を鳴らし、坐を組んで目を閉じ、人びとをいたずらにたぶらかしている。多くの娼婦や寡婦、さまざまの偽善家たちが、こうした師たちの思想を信じている。しかし、いかなる実在も存在しないとき、また、事物が事物でないとき、主宰神もまた一つの実在でしかない以上、その主宰神は、どのようにして存在し続けることができようか」云々。

このように、こうした修行者たちは、他派の思想を批判して自らの思想を確立するのを常としていた。こうした批判の基調は、まさにカビールダースのものである。違いは、カビールの時代の状況がさらに複雑となっていたということである。カビールダースは、ムスリム、ヒンドゥー、ヨーガ行者、成就者、およびその修行者たちそれぞれと、いちいち戦わなければならなかったのである。

ニルグヌ思想を唱えるカビールの系譜を信奉したダードゥー、スンダルダース (Sundardās ダードゥーの高弟) などは、ナート派のヨーガ行者、とくにアーディナート (Ādināth)、マッツィエーンドラナート (Matsyendranāth)、ゴーラクナート (Gorakhnāth) を、そしてまた八四人の成就者たち、とくにカーネーリー (Kāṇeri)、チャウランギー (Cauraṅgī)、ハーディパー (Haḍiphā) などを、自らの思想の師と見なしている。

サハジャ乗の成就者たちとナート派のヨーガ行者たちの挑戦的な姿勢がカビールには大いにあり、

それとカビールの生来の激しい気性が合わさった。こうした、伝統的な挑戦の姿勢と、個人に属する激しい気性とが合体して、カビールダースを、卓抜の影響力と魅力の持主にしたのである。

謎語詩と逆説詩

ヒンディー文学の初期の推進者たるチャンドとカビールとスールダースの三人の大詩人が皆、特異な詩句を編んだことに注目したい。それは、謎語詩(dṛṣṭakūṭa)ないし逆説詩(ulaṭvāṃsi)ないし逆転法(viparyay)と呼ばれるものである。スールダースの著作ではこれは謎語詩と呼ばれ、カビールの語録においては逆説詩と呼ばれている。チャンドの英雄叙事詩においても、このような謎語詩が見出される。

この逆説詩のために、カビールダースは悪名が非常に高くなり、文学上の「泰斗」の非難の矢の的となっている。ただし、この逆説詩のうち、どれだけのものがカビールダース自身の創作になるのか、どれだけのものが、先人の修行者たちからの継承なのか、また、どれほどのものが、追従者たちによってカビールダースに帰せられているのか、これを確定することは難しい。

しかし、こうした類の逆説詩が、当時のナート派のヨーガ行者たちやサハジャ乗の人びとの間で大いに流行していたことは疑いのないところである。ベンガル地方の、ムスリム名を持ったヨーガ行者たちの著わした著作のなかには、こうした逆説詩が実に多い。

サンダー・バーシャー

各宗派の徒は、この逆説詩の解釈もしていた。サハジャ乗の徒においては、こうした類の言語表現の名称として、「サンディヤー・バーシャー」(sandhyā-bhāṣā)というのが流行した。

ハルプラサード・シャーストリー師の見解によれば、サンディヤー・バーシャーの意味するところは、そのある部分は理解でき、ある部分は明らかには見えないが、知恵の光によってそのすべてが明らかになるような言葉であるという。この解釈によれば、サンディヤーの意味は、夕暮であるということになる。この言葉は、闇と光の中間の薄暮のように、ある部分は明らかで、別の部分は明らかでないとされることになる。

しかし、この言葉の意味について、この見解を認めようとしない学者も大勢いる。ある学者は、この言葉の意味は、サンディ(境界)地方の言葉であるとの推測をしている。この学者の推測によれば、このサンディ地方というのは、ビハールの東の境とベンガルの西の境が合する地方であるという。しかし、この推測には根拠がない。というのもこの推測では、今日のビハールとベンガルの区分が、ずっと昔からそのままであったということになるからである。

ヴィドゥシェーカル・バッターチャーリヤ(Vidhuśekhar Bhaṭṭācārya)師[1]の見解によれば、この言葉は、本来は「サンダー(sandhā)」バーシャーであり、それは、目的を伴った言葉、ないし意図するところと結びついた言葉を意味するという。師は「サンダー」という言葉を、サンスクリット語のsandhāya(意図して)のアパブランシャ語形であると考えている。

仏典のなかの特定の幾つかの表現は、のちに、サハジャ乗や金剛乗において、そのような形を取った。実際、バッターチャーリヤ師が立証したように、ヴェーダやウパニシャッドからも、サンダー・バーシャーのような言葉が用いられている用例を引き出すことができる。

しかし、仏教の最後の活動期にこの言葉はたいへんに流行し、一般民衆に多大の影響を及ぼした。それゆえ、当時のあらゆる詩人たちは、何らかの形で、一見矛盾を含んだ逆説詩を作っていたのだった。

ラーフル・サーンクリティヤーヤン氏はまえまえから、サントの詩人の逆説詩に、サハジャ乗の成就者たちの影響があると述べていた。別のある学者は、サハジャ乗の徒のサンダー・バーシャーとサントたちの逆説詩とでは、大きな違いがあるという。サントたちの目指すところが、矛盾を露呈させることによって、そこに秘められた偉大な意味を強調するのにたいして、サハジャ乗の成就者たちの目指すところはそうではない。したがって、その学者の見解によれば、サハジャ乗の行者たちの言葉は、後世、歪んだ意味を生みだす原因となったという。

私は、こうした違いを想定することに特別の意義があるとは思わない。実際のところ、サハジャ乗と金剛乗に、よろしからぬ傾向が入りこんだのは、それがサンダー・バーシャーによって語られたためではない。アドヴァヤ・ヴァジュラ（Advaya-vajra 十、十一世紀）の著わした註釈書『サハジャ教典詳解』（*Sahajāmnāya-pañjikā*）によって、（サハジャ乗の）成就者たちも、サントたちと同じことを目指していたことが明らかである。時代と個人と情況とによっておのずから生ずる違いが、これら二つ

の派においても見られるのである。

スールダースの謎語詩についても、同じことが言える。これもまた、一種のサンダー・バーシャーないし逆説詩である。

カビールダースなどの著作に見られるこのような作品が、先人の修行者やその信奉者たちの創作に他ならず、のちにこういう高名な詩人たちの名によって流布したということは、大いにありうる。これは、決して根拠のない推測ではない。カビールダースの名において、「カビールダースの逆説詩、蓮華が降って水が濡れる」という逆説詩が、大いに流布している。故ピーターンバルダット・バルトワール（Pītāmbardatt Barthwāl 一九〇一～一九四四年）博士が、プラヤーガから刊行した『ゴーラク語録』（*Gorakh Bānī* 一九四二年刊）という題の詞華集には、ゴーラクナートの名のもとにカビールとそっくり同じの、「ナートは甘露の言葉を語る。蓮華が降って水が濡れよう」（p. 141）といった逆説詩が見出される。このような用例は多数挙げられる。

サーキーとは何か

このように学界がカビールダースを傲慢だと評する理由になっていることがらも、何らかの形で先人の学匠たちの伝統から受け継いだものであったり、また多くは後世の弟子たちが、カビールなどの名のもとに流布させたものである。中世のバクト（信愛者）たちには、幾人かのサント（聖行者）たちの名で通用しているような多くの詠歌が見出される。カビールの名で流布している詩が、ダードゥーの

カビールダースを修行者と考えず、たんなる詩人だとする人びとは、しばしばわけのわからない発言をして、自分の学識を貶めることになりかねない。なかには、カビールダースは学問の知識を欠き、ただの聞き覚えでなにかでっちあげたのだ、と冷笑するように言う人もいる。これではまるで当時、織工、靴職人、棉打ち職人や、その他の身分が低いと言われていたジャーティの人たちに、学問やヴェーダの門戸が開かれていて、しかもカビールダースなどが意図的にそれらを無視したかのようである。

本当のところを言えば、学問の知識が真実の知識を得るのに常に有用だとは限らず、ときには当時のいわゆる低位のジャーティから出てきた偉大な人物が、煩瑣な学問に縛られていなかったことが、幸いしたと分かることもある。こうした伝統的な修養がないからこそ、この人物たちは、全面的にサハジャ(本然なる)の真実を、容易に獲得できたのだった。

こうした人物たちは、因習や誤った信心に蝕まれることはなかった。また、この人たちは、他人が書いたことを恣意的に歪めることによって、他人から論を借りる大罪を遁れられると思いこむような、無意味な独自性も発揮しなかった。この人たちには、真実を摂取する能力も、摂取させる能力も具わっていた。だからこそ、この人たちは偉大だったのである。

ニルグヌ系のバクトたちと先人の修行者たちとの同質性

カビールダースなどの修行者たちは、ナート派とサハジャ乗の徒の多くの詠歌、ドーハーを、その

名で流布し、さらに同じものがライダース(Raidās または Ravidās カビールと同時代)その他の修行者の名でも流布している。こういう詠歌について理解しておくべきは、それらが先人たちの感得になるものであり、それを、後進の修行者(たち)も認めた、ということである。バクトたちは、美しい詩を作るために詠歌を書いたのではない。そのため、詩人が創作するにあたって新しい驚異的な意匠を披露する必要があったのと違って、バクトたちは、そういった類のことに注意を払わなかった。

カビールダースの次のサーキー(sākhī 証言句)は、サハジャ思想の学匠たちを思い起こさせる。

jihi bana siha na sañcarai, pañkhi uṛai nahiṃ jāya ―
raini divasa kā gama nahiṃ, tahaṃ kabīra rahā lau lāī ‖

「獅子も歩めず、鳥も飛べず、
夜も昼も及ばぬ深き森、カビールはそこに没入して住するなり」(訳者試訳)

サラハパーダ(Sarahapāda)のサークシー(sākṣī)にはこうある。

jehi mana pavana na saṃcarai, ravi śaśi nāi paveśa ―
tahi baṭa citta viśāma karu, saruhe kahia umeśa ‖

「意と気息が動かず、太陽、月が来たらぬ、
その道に心を休止せよ、かくサラハは教え説く」(訳者試訳)

実際、サーキー(サークシー)の意味は、先人たちの言葉を、カビールが自らたしかめて証言するということである。つまり、この真実をカビールダースも感得したということである。

まま受け容れていた。そのなかには、ところどころに少し変更を加えただけのものもある。このように、カビールなどは明らかに多くのことがらを、先人の修行者たちから摂取したけれども、カビールの求めるところは、ナート派のヨーガ行者たちやサハジャ乗の徒のものではなかった。

カビールなどは、ヨーガ行者たちとサハジャ乗の徒の術語を、自らの流儀で解釈した。ヴィシュヌ派の典籍から摂取したものであるにもかかわらず、カビールたちのラームがヴィシュヌ派でいう「ダシャラタ王の息子」ラーム（Rām）ではなかったのと同様に、カビールなどが言うサハジャ空、六チャクラ、三昧、イダー管、ピンガラー管なども、サハジャの徒やヨーガ行者たちのこうした言葉とは異なった意味を持っていた。

それだけでなく、スーフィーたちの宗教から摂取した言葉まで、カビールなどは自らの流儀で解釈した。というのは、カビールなどは、特定の教義や宗派の伝統的価値観に縛られることがなかったため、ダードゥーが言ったように、カビールダースは、ニルグヌ・ブラフマン（無属性の絶対者ブラフマン）の三昧に関してムスリムの道を捨て、ヒンドゥーの儀礼の束縛も受けなかったからである。カビールダースは、宗派から離れ、イスラームの唯一神アッラーもヒンドゥーの英雄ラームも登場しないところに、いとも容易に自在の場を得ることができた。

易行道

カビールダースは、修行というものを本然の姿において見ようとしており、毎日の生活と窮極的な

修行とが矛盾することを望まなかった。日常生活と永遠の修行とが矛盾していない状態、これこそがカビールの「本然（容易）道（sahaj panth）」である。

当時、この言葉は大いに流行した。今日、「文化」という言葉が安易に用いられているためにいささか軽薄になってしまったのと同じように、「本然（sahaj）」という言葉も、軽く使われるようになってしまっていた。人びとは、路地裏でまでも「本然、容易」と語りながら歩き回っていた。

この言葉の解釈も、さまざまになされたに違いない。カビールダースは、これを憤り、「本然、容易と皆が皆語っている。しかし、本然ということを知っている人は誰もいない。本然、容易というのは、何にとらわれることもなく執着を捨てられることを言う」と語っている。

そのために家庭を捨てる必要はない。宗派がしつらえる外面的な飾り立ても必要がない。また、ラッジャブ（Rajjab　一五六七〜一六八九年頃、ダードゥーの高弟）という有名な修行者が言うように、離欲の修行のなかに生の享受があり、生の享受のなかに離欲の修行がありうる。出家遊行者も輪廻の流れに沈むことがありうるし、在家も流れを渡ることがありうる。

このように、この本然（容易）道は、「サハジャ乗」という名の宗派とはまったく異なっている。かくして、カビールは「空」という言葉を「何もない」という意味ではまったく用いていない。そもそも、何もないものに、どうして名称がありえようか。ダードゥーダヤールが実に巧みに言っているように、この「何もない」に何らかの名称を与えるとするならば、それは、「嘘になることは必定である」ということである。

空の説

この空（sūnya）という言葉はたいへん興味深い。大乗仏教の哲学者たちには二派がある。一派は、世界の一切のものは空であり、いかなるものも実有ではないと考え、もう一派は、世界の一切のものごとは、外的には実有ではないが、心のなかにおいて実有であると考える。一方は空の説と呼ばれ、他方は唯識説と呼ばれる。

ナーガールジュナは、空を解説しながら、次のように言っている。すなわち、これを空であると言ってはならない、また、非空、つまり空でないと言ってもならない。さらに、空と非空の両方だと言ってはならないし、空でないとも非空でないとも言ってはならない。こうしたことを仮設（prajñapti）するために、空性（śūnyatā）ということが慣用として用いられるのである、と。

śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti, prajñaptyarthaṃ tu kathyate ‖（*Mūlamadhyamaka-kārikā* 22. 11）

「空であると言ってはならない。さもなければ非空である、
両者（空かつ非空）である、両者でないということになってしまうであろう。
しかし、仮設のために空であると説かれるのである」（訳者試訳）

こうして、この教義は、かなりの程度、不可説論という形を取っている。この不可説論は、大乗思想の般若波羅蜜（prajñāpāramitā 知恵の完成）を、それへの執着を断じようとして、それはこれでもない、あれでもないというように、繰り返し繰り返し空無化している。

この空の説は大いに広まり、当時のすべての修行者たちがこの空を活用しようとしたほどである。修行者たちは皆、自分たちの思想に合った意味でこの言葉を用いた。ヨーガ行者たちは、六つのチャクラ（人体に想定した神経叢、ないし生命エネルギーの貯蔵所）の一番上のチャクラを、空のチャクラないしサハスラダラパドマ（千弁より成る蓮華）と呼んでいる。このように、ヨーガ行者たちも空を最高の目標としたが、その意味を変えていた。

カビールダースを始めとするニルグヌ思想の修行者たちも、この言葉を、各自の流儀で用いている。クシティモーハン・セーン（Kṣitimohan Sen 一八八〇～一九六〇年、中世サント文学研究の先駆者）教授は、ダードゥーの多くの語録を精査した上で、ダードゥーが言う空は「何もない」ではなく、むしろ、「満水の湖」「アートマンの湖」「ハリ（ヴィシュヌ）の湖」であると論じている。ダードゥーの註釈家たちはときには、空は涅槃寂静の境地であると説き、ときには融没の三昧の状態であるとしている。

ニルグヌ思想

伝統的な聖典の知識が欠けていても、このような修行者たちが博識であったことは、疑いのないところである。この博識のゆえに、いともたやすく、経験に裏づけられた真実を獲得することができた。それゆえ、かれらの思想は、ある特定の学匠の思想のまる写しでもなければ、わけのわからないものをまぜ合わせたものでもない。あらゆる点にわたって、こうした修行者たちの思想は、自ら獲得した

ものといえる。

　ヴェーダーンタ派のニルグヌ・ブラフマンは、この修行者たちの念想の対象ではない。なぜなら、かれらは、繰り返しブラフマンに属性（グヌ）を託しているからである。

　こうしたサント（聖行者）たちは、愛をたいへんに強調して、帰依する者なくしては神さえも不完全だとした。こうした考えは、知識によって理解されるブラフマンだけを拠り所とするわけにはいかない。神に帰依し、神に恋情を寄せる乙女に、美丈夫の神もまた恋い焦がれているという想定は、無属性（ニルグヌ）で無執着のブラフマンを拠り所とするわけにはいかない。愛のこうした形態にとっては、執着を持ち、人格を持った神というものが、前提として必要である。

　もし、こうしたサントたちを純粋に知識の道を歩む人びとであると考えたならば、今述べたことは分からなくなるであろう。これらのサントたちが知識を拠り所としているとする学者たちは、哲学的に考察しようとして、「我々は、この人びとを、十全な不二一元論者であるとも、一神教論者であるともいうことはできない」（ラームチャンドラ・シュクル博士）と、困惑して言わざるをえなくなってしまったのである。

　とはいえ、こうした修行者たちが、自らの思想をしかと示せなかったというわけではない。かれらの愛の修行は、通常、次のような形で現われている。

一　神を心のなかでのみ奉持しなければならない。外に現わすとき、神は見せかけとなってしまう。

二　この神への情愛を得た者は、燃えるような思いに駆られる。

三　この愛の戯れに、神も、バクト（信奉者）同様に没入する。

四　愛の領域において神との合一（ヨーガ）を得た者こそが、真実のヨーガ行者である。

五　愛の火に燃えることにより、神は、奏でられずして鳴り出す音楽のように、この美しい世界を創造したのである。

六　風、火、虚空、大地、日、月、これらは皆、神の愛の形である。云々。

サバド、スラティ、ニラティ

　愛の無限の歓喜を明らかにする術語が、これらの修行者たちのあいだで流布した。サバド（sabad）ないしシャブド（sabd　永遠の声音（しょうおん））というのがそれである。この言葉もまた、たいへん古くから用いられており、さまざまな思想のなかでさまざまな形を取っている。

　ニルグヌ系のサントたちの思想によれば、この一切の宇宙は「サバド」のなかに閉じ込められている。サバドの、この無始以来の音楽のうち、旋律（tān）は「スラティ（surati　神への思慕）」と呼ばれ、拍子（tāl）と速度（laya）は「ニラティ（nirati　忘我の悦び）」と呼ばれる。スラティとニラティが合体して初めて、一切を満たすのである。声は無限であり、拍子は有限である。拍子と結びついてこそ、声は形を成す。もしもそうでないならば、我々は声音を感得することができない。無限の最高我もまた、スラティとニラティの声と拍子が結びついて自らを顕現する。

　出現、ないし形態の顕現があれば、そこには、有限と無限との合一がある。動きは無限である。し

かし、それが舞踏などの形態を取るとき、動きは、足の運びなどという限界と合一していると理解しなければならない。したがって、この実質と形態より成る現象世界は、有限と無限の合一からできている。この合一のために、この輝かしい摂理が働いているのである。

ことわるまでもなかろうが、こうした修行者が「シャブド」の意味として認めているところは、ヨーガ行者たちの「ナーダ（nāda）」（世界原因の根源的音素）とまったく異なるわけではないが、そっくり同じだというわけでもない。

有限と無限のものとの二元対立

有限と無限の愛に満ちた二元対立のために、こういったバクトたちの詩は、斬新な甘さと美しさによって豊かなものとなった。そこには、形象そのものの念想もなければ、無味乾燥な無属性、無形相のものへの瞑想もない。最高神への、かれら詩人たちのバクティ（信愛）に基づく合一は、神の無限性を損うことなく、また、自らの有限性を軽んずることもない。したがってこの愛は、有限が無限を、無限が有限を獲得しようと熱望するから生じえたのである。他者を求める憔悴の苦悩を表現することによって、こうした文学は、世界に比類のない、無二の文学となりえた。いかなる特定の宗派の特性とも結びついていないがゆえに、この文学は、そのままの姿で全世界の富となりうるのである。

「ラウ」という語の意味

では、アートマン（我）は、無限のものに融没して、一切は終了してしまうのか、という疑問がおのずから生じてくる。知識の道を歩む人びとは、このアートマンは、知識を獲得した後に無明の網から解き放たれ、不二の真実在のなかに融没するであろうと言っている。しかし、これらの修行者たちは、それを踏襲せず、知識よりも愛の獲得のほうを強調している。

サントたちの間では、「ラウ（lau）」という術語が流布している。この術語は、ふつう、「ラヤ（laya）」という言葉と関連していると考えられている。しかし、サントたちによって慣用されている言葉を、経典や特定の哲学の術語と重ね合わせて見ようとすると、はじめから誤解が生ずる危険が伴う。サントたちの言葉の意味は、サントたちの用語法によってこそ明らかになるものなのである。

「ラウ」というのは、実際のところ、他ならぬ愛を表現する言葉である。神への愛にバクト（信愛者）が帰入するとき、バクトは、不断の喜悦の享受のなかに融没してしまうのではなく、カビールが語るように、「蓮華の井戸で、愛の甘露を十分に喫す」のである。そのときバクトは、自らの存在を保ちつつ、愛と合一のなかでこそ現世の清新な歓喜を得るのである。バクトは、愛によって神と合一したとき、有限の存在でありながらも、容易に、神の普遍的な愛情の歓喜を味わうことができる。こうして、スラティである旋律、すなわち永遠の音楽に満たされて愛情の炎（ラウ）をともされたバクトは、再び愛を渇望するのである。

さらに、ダードゥーが言うように、もしバクトが世界の師（神）の無限の存在性のなかに没入するこ

とができれば、いとも容易に新たな遊戯（līlā）の情趣を味わうことができよう。

こうして、「ラウ」の意味は、心作用を他に向けることなく、ただ一つ、無限の愛に満ちた神の実有性と合一させることである。そうすればバクトは、その渇望する愛の情趣を享けるのである。これは後に触れるように、まさにバーガヴァタ派の人びとが、寂静の意識による三昧と呼んだものである。

カビールの譬喩

こうして愛に酔ったサントたちは、ときとして愛を酒と呼び、その酒に陶酔しているのだと言う。このようなことをも、イスラーム神秘主義の影響であるとしようとする動きがある。カビールダースなどは、師友を重んじていて、幾多のスーフィー（イスラーム神秘主義者）たちと親密な交際があった。このような状況では、そういうことにもスーフィーの思想の影響がまったくなかったと言うことはできない。このような影響があった可能性は否定できない。

しかし、カビールダースの詠歌を先人の成就者たちの詠歌と比べてみると、両者に驚くべき類似性が見られる。実際のところ、サハジャ乗では、「マディラー」（madirā 酒）が、大いに広まっていた。成就者たちも一種の酒の話をするのを常としていて、その調子がカビールと寸分違わないのである。こうした詠歌において、カビールダースがしばしば、アバドゥー（abadhū）ないしアワドゥート（avadhūt 遁世者）に呼びかけていたということにも、注目すべきである。

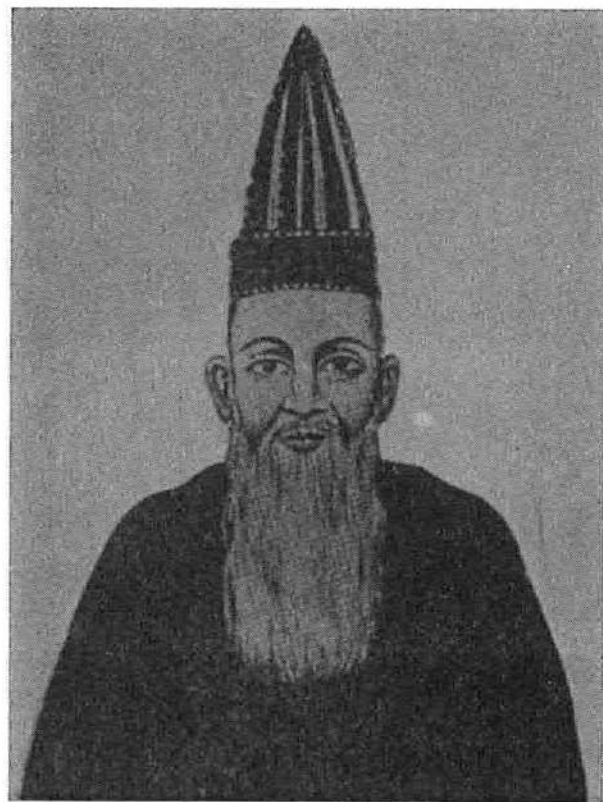
ある問題を論ずるとき、その問題について特別に尊敬されている学匠に呼びかけるのが、カビール

ダースの常であった。ヴェーダを論ずるときにはヒンドゥーの学僧に、『クルアーン（コーラン）』を取りあげるときにはムッラー（イスラーム法学者）に、バクティ（信愛）の話をするときには修行者に、カビールダースはよく呼びかけた。呼びかけてから、呼びかけた相手の学説を自分の詩句のなかで新たに解釈して、そのうえでその因習に攻撃を加えるのが常であった。

このような状況において、酒の譬喩でアワドゥートに呼びかけたというのには、特別の意味がある。それは、スーフィーたちの酒ではなく、呼びかけた相手のアワドゥートの酒について新しい解釈を施すことであった。しかし、イスラーム神秘主義に関する解釈も、こうした新しい解釈のなかに間接的に入ってきているかもしれない。

ニルグヌ思想はなぜ影響力を持ったか

今まで私は、カビールなどの修行者、ヨーガ行者、サハジャ乗の成就者たちに言及してきたが、それは、カビールなどが、こうしたヨーガ行者やサハジャ乗の成就者たちとまったく同じことを語ったということを立証したいためではない。私はただ、呈示方法、主題、趣旨、言語、修辞、韻律、詠歌などの点で、そのサントたちが完全にインドの伝統に属するということを強調したかったのである。

サントたちの術語、因習への反逆、批判精神、挑戦的な姿勢などは、先人の修行者たちから得たものである。しかし、そうしたものの精髄は、サントたち自身のものである。かれらには、バクティの情趣があり、ヴェーダーンタの説く知識がある。このバクティの情趣については、のちに考察するこ

とにする。

もう一つ残った問題は、カビール以前にもこうしたことがらが存在していたにもかかわらず、それがどうしてカビールなどの場合のように大きな影響力を持たなかったのか、というものである。これにたいしては、さまざまな解答がなされてきた。しかしその理由は、疑いもなく政治権力にあった。

ある人びとは、ムスリムの征服前には、ヒンドゥーの王たちがこうしたいわゆる低位のジャーティの人びとの願望が表面に出てくるのを許そうとしなかったからだと言う。また別の人は、以前には卑小だとされてきたジャーティは、ヒンドゥーだけから苦しめられていたが、新たにムスリムたちからも苦しめられることになったために、自らの地位を改善し、発言力を得るための新たな努力を払う必要に迫られたのだと言う。

どちらの言も正しいとは思われない。私の考えでは、こうしたことは、社会のあらゆる層において存在していたはずであるが、それが主として聖典もヴェーダも認めない人びとの間だけにとどまっていたし、一般の民衆の間で流布していたヒンドゥー教の神話・伝記の堅固な形態に、こうした人びとが何ら結びつきを持っていなかったからである。

カビールダースは、ラーマーナンド（Rāmānand　一四〇〇～七〇年頃、北インドのバクティ運動の祖とされる）師に弟子入りし、師が通暁していた伝統的な学問への信頼を、一般民衆の間に広めていった。ラームという名を取り上げて、一般民衆に馴染みの深い神と、自らの神とが同一であるということを立証した。カビールダースは譬喩を用いて、ヨーガの道、ヴィシュヌ派の説など、大いに流布してい

無属性の神の道を説いたカビール

た民衆の思想に独自の方法で解釈を施し、一般民衆の信心を得た。こうして、ひとたび伝統的学問と民衆の信頼から、多少の支えを得るや、この思想は、インドの隅から隅まで広まっていったのである。

（1） V. Bhaṭṭācārya の所論は *Indian Historical Quarterly*, Ⅳ, 1928 に収録されている。

第四章　バクトの系譜

インド文学における新しい要素

我々はすでに、対象としている文学の創始期に、東部および西部地域の異質な性格を持つ、二つの宗教文化が、急速に融合していたことを見てきた。これは、一つの大規模な民衆運動であった。哲学や法典の精緻な思索は、この運動に表面的な影響を与えたにすぎなかった。後の章で検討するが、世俗的な文学に関しても、この時代は、その方向をほとんど独自に決定していたのである。東部地域のサハジャ乗とナート派の宗教的作品、および西部地域のアパブランシャ語による英雄、処世訓、恋愛を主題にした作品が、将来の民衆の文学を創造していたのであり、これに比肩しうる文学は、インド史全体においても稀有である。それは、まったく新しい世界であった。

グリアーソン博士は、次のように述べている。

「十五世紀およびそれ以後の世紀の文学を読む機会を得た者なら誰でも、古代と近代の宗教思想の

間に横たわる乖離を指摘せずにはいられない。我々は、インドがかつて経験したいかなる宗教運動よりも、さらに言えば仏教の運動よりも、はるかに大規模な宗教運動を見出すのである。なぜならば、その運動の影響が今日まで続いているからである。この時代には宗教は、理知の対象ではなく、情意の対象となったのであった。ここから我々は、神秘主義と熱狂の世界に入るのであり、カーシー（現在のワーラーナスィーの古名、伝統的文化を論ずる文脈で用いられることが多い）の偉大な学僧たちに類するものではなく、中世ヨーロッパの聖者クレルヴォーのベルナール（フランス、一〇九〇～一一五三年）、トマス・ア・ケンピス（ドイツ、一三八〇年頃～一四七一年）、聖女テレサ（スペイン、一五一五～八二年）と同等の聖者たちに出会うのである。」

　この時代の発展の実相を考えない人は、なぜ突然こうなったのかという驚きを禁じえない。グリアーソン博士自身、こう書いている。「インドの旧来の宗教思想の暗闇の上に、雷の閃光のごときある新しい事態が見えた。この事態がどこから生じたのかを、ヒンドゥーは誰も知らないし、その発生時期を誰も決定することはできない」等々と。そして、かれは、この新しい展開をキリスト教の影響によるものと推定しているが、この推定は笑止千万である。また、ムスリムがヒンドゥー教寺院を破壊し始めたので絶望したヒンドゥーたちは、讃歌の詠唱に専念するようになったと言うのは、もっとお笑い種である。

　私は、こうした二つの考えかたに対して、自著『スールの作品』（一九三六年刊、第一、四章）のなかで、可能な限り反駁を加えた。ここでそれを繰り返す必要はあるまい。なぜなら、我々はこれまでに、

インドの思想が自然にこの方向へと展開してきたことをすでに見てきたからである。グリアーソンは、「雷の閃光のごとく拡大した」と書いたが、実はそうではなくて、何百年もの時をかけて凝集し続けた雲片が、そのとき突如として目に見える形を取ったということなのである。そこで、何が原因で突如としてそうなったのかという点が、考察されるべき問題となる。

　前章での考察を終えるにさいして、その原因について示唆しておいたが、それは、伝統的、哲学的な聖典に通じた師匠たちの説くところと、プラーナに著わされた神話、伝説といったものが、右に述べた二つの文学の流れと合流したということであった。そこでいう師匠たちとは、南インドのヴィシュヌ派の人びとであった。

アールヴァールのバクト

　遠隔の南インドでは、アールヴァール（Āḻvār）と総称されるバクト（信愛・帰依者）の間で、熱烈な帰依崇拝の儀法が存在していた。アールヴァールたちは、伝統的には十二人と伝えられているが、そのうち少なくとも九人が歴史上の人物である。アーンダール（Āṇṭāl　九世紀頃）という名の女性もいた。かれらの多くは、不可触民とされるジャーティの出身者であった。かれらの系譜から、ヴィシュヌ派の有名な学匠ラーマーヌジャ（Rāmānuja　一〇一七～一一三七年頃）が登場したのであった。

　南インドでは、今日と同じように、当時もジャーティに関する考えかたが非常に複雑であった。それでも、クシティモーハン・セーン教授が書いているように、こうしたジャーティ差別に支配された

南インドでラーマーヌジャ師が、ヴィシュヌ神へのバクティ（信愛）をよりどころにして、下層ジャーティ民を引き上げ、地域言語で著わされたシャタコーパ師（Saṭhakopācārya 八八〇〜九三〇年頃）の『ティルヴァーイモリ』[1]（*Tiruvāymoḻi*『聖なる金言集』）などのバクティ聖典を、ヴィシュヌ派教徒の「ヴェーダ」と呼び、尊敬したのである。

宗教上は全員平等であるが、社会的な交流においては、ジャーティによる差別がある。ジャーティ差別の問題は大勢列して行なう会食（paṅkti-bhojan）の場合に生ずるので、この両方の側面を維持するために、個々人が個別に食事をしようという制度が設けられた。これが南インドでは、「テンガライ（Teṅkalai）派」すなわち南方派と呼ばれている。

こうした制度が少し自由に過ぎると考え、十五世紀に、ヴェーダーンタデーシカ（Vedāntadeśika）が、ヴェーダの説と古代の一様式を再興させた。これが「ヴァダガライ（Vaḍakalai）派」、あるいはヴェーダ派と呼ばれている。南方派の人びとは、結婚儀礼のホーマ（聖火）と寡婦の剃髪などの儀礼を捨て去ったが、ヴェーダーンタデーシカは、それらを再び蘇らせた。

アールヴァールたちのバクティ思想も、一般民衆のものであったが、伝統的な聖典に支えられて、徐々に全インドへ広まったことが明らかに分かる。古代のアールヴァールのバクトたちが、バクティの教説にどこまで哲学的な体裁を与えることができたかを明言することはできない。おそらくは、その教説は通常よくあるようにそれ自体は、北インドのサント（聖行者）たちが言うような、体得した真理の雑然とした形であったが、後代の聖典に通暁した学者によって緻密に体系化され、哲学的な体裁

を与えられたものと思われる。北インドでは、これらヴィシュヌ派の聖典に通暁した学者たちの貢献によって、この教説の哲学的な形態がより広まった。

南インドのヴィシュヌ派の師匠たち

南インドのヴィシュヌ派の宗教運動について、ここでもう少し詳しく述べる必要がある。なぜなら、南インドのヴィシュヌ派の教説こそが、実はバクティ運動の源泉だからである。

十二世紀頃の南インドでは、高名なシャンカラ師の哲学説である不二一元論に対する反論が開始された。後代の反対派の学者たちが、幻影主義とまで評した不二一元論で説かれた個我（jīva）とブラフマンの同一性は、バクティにとってふさわしい思想ではなかった。バクティにとって、個我と最高神（bhagavat）という二元の存在が必要だからである。古代のバーガヴァタ派では、この二元性を認めていたのである。南インドのアールヴァール・バクトも、この点を認めていた。それゆえ、十二世紀にバーガヴァタ派が新たな展開を見せたとき、かれらが最も強く反論したのは、幻影主義にたいしてであった。

そして、シャンカラの不二一元論に反対して四つの宗派が出現し、後に、全インドの宗教体系を変貌させることに成功した。四宗派とは、ラーマーヌジャ師のシュリー派、マドヴァ師のブラーフマ派、ヴィシュヌスワーミー師のルドラ派、そしてニンバールカ師（ニムバーティティヤ）のサナカーディ派である。これら四宗派の哲学説には相違があるが、一つのことでは、すべてが共通している。それは、

幻影主義への反論である。もう一つの共通項は、最高神の化身思想である。個我（jīvātman）に関する考えかたはさまざまであるが、不二一元論の考えかたのように、個我が最高神に融没することは決してない。これらの四宗派は、ヒンディー語のバクティ時代の文学と、直接の関係を持っている。

一　シュリー（Śrī）派

この派の創始者であるラーマーヌジャ師は、千の頭のうえにこの地球を支える蛇神シェーシャ・ナーガ（Śesanāga）の化身と考えられている。前述したように、かれは、アールヴァール・バクトの子弟の系譜のなかに加えられている。かれは、カーンチープラムで入門し、学習した。繁栄を司るラクシュミー女神によって与えられた学説をもとにして、かれはこの派を創設した。それゆえこの派は、ラクシュミー女神の別名にちなんでシュリー派と呼ばれるのである。

ラーマーヌジャ師は、伝統的な規範を尊重した。かれの派では、食事や行動の規範が、たいへん強調されている。かれの四、五代後の弟子に、著名なラーマーナンド師がいる。

ラーマーナンドの師匠は、ラーガヴァーナンド（Rāghavānand）であった。規律のことで意見が対立して師と決別したラーマーナンドは、僧院を捨て、北インドへやってきたと伝えられている。その僧院は、並々ならぬ規模と資産をもっていた。僧院を継承すべき立場にありながら、それを容易に捨てることができた人間が、自由闊達な考えかたの持主であったことは、十分に想像できる。実際のところ、中世期の自由な思索家の師は、ラーマーナンドだったのである。バクティ運動は、ドラヴィダの国、南インドで発生し、それをラーマーナンドが北インドにもたらし、さらにカビールダースが全イ

ンド世界に顕現させたことは、周知の通りである。

一八七五年に著わされたラーマーヌジャ・ハリヴァルダース（Rāmānuja Harivardās）の『ハリバクティ・プラカーシカー』（*Haribhakti prakāśikā*　十七世紀のナーバーダース著『バクト列伝』への註釈）にこう記されている。「ラーマーナンドは、神の庇護のもとに入り、バクティ（信愛の道）に入信した者にとって、身分を律する四姓制度、および生涯の義務を定めた四住期制度の拘束は無意味であるから、バクトは、食事の規則の面倒に陥ってはならない、と考えていた。もし聖仙の名のもとにゴートラ（聖仙を理念的始祖とする外婚の氏族集団）や家族ができるならば、聖仙たちが崇拝する最高神の名のもとに、すべての人びとを一堂に集めることができないことがあろうか。人は皆、兄弟であり、全員がただ一つのジャーティに属するのである、人の卓越性は、バクティによって定まるものであって、出自によるのではない、ということがラーマーナンドにはわかっていた。」

ラーマーナンドの子弟の系譜

ラーマーナンドは、サンスクリット語文献の学者であり、高い階層のバラモンの出身であり、のちに成立する有力な派を引きつぐ人であったが、すべてを捨て去り、土地の言葉で詩作し、バラモンからチャンダール（不可触民）に至るまでのすべての人びとに、ラームの名を唱えよと説いた。かれの手に触れると、ありふれた鉄が高貴な金に変わったのである。ラーマーナンドには十二人の高弟がいたが、そのなかには、下層といわれるジャーティ出身の者もいた。十二人の高弟たちとは、以下の通り

である。

ライダース（Raidās またはラヴィダース、皮革業を職能とするチャマール camār 出身）、カビール（Kabīr 織工 julāhā 出身）、ダンナー（Dhannā 農業を職能とするジャート jāt 出身）、セーナー（Senā 床屋）、ピーパー（Pīpā ラージプート、クシャトリヤの士族）、バヴァーナンド（Bhavānand）、スカーナンド（Sukhānand）、アーシャーナンド（Āśānand）、スルスラーナンド（Sursurānand）、パルマーナンド（Parmānand）、マハーナンド（Mahānand）、シュリー・アーナンド（Śrī-ānand）。アーナンドという名を持っている弟子たちは、初めラーマーヌジャ派に属していたが、のちにラーマーナンドに帰依したと言われる。

ラーマーナンドのこれらの弟子たちのなかから、幾人かは著名な詩人となったが、とりわけライダース（ないしラヴィダース）とカビールが有名である。そして、ラーマーナンドの何人かの弟子のまたその弟子たちのなかには、自分の師、すなわちラーマーナンドの弟子の名のもとに別個の宗派を設立した者たちもあり、なかでもカビール派（Kabīr-panthī）、カーキー派（Khākī）、マルークダース派（Malūkdāsī）、ライダース派（Raidāsī）、セーナー派（Senā-panthī）が非常に有名である。[2]

ラーマーナンド自身は、会食（食事を共にすることのできる同一ジャーティ、ないしその制度）の問題で、所属していた宗派から離脱したのであった。それゆえかれは、自分の弟子たちには、そのような行動規範を強調させたりはしなかった。後代のバクトたちの間では、ジャーティ問題はなくなったのである。ラーマーナンドのもう一つの寛容性は、礼拝儀礼に対する自由な考えかたに現われている。かれ自身は、ラーマチャンドラ（ラーム）神の化身と行跡の崇拝こそが、民衆とその時代にふさわしいもの

だと説いていた。信仰の領域においては、かれは、ジャーティ制度の束縛を拒絶したが、自らの個人的な考えかたを弟子たちに押しつけることは決してしなかった。かれの考えかたによれば、師というものは、自己の重さで樹木の成長を抑えつける岩のような性格ではなく、木々が自由に成育できる大空のごとき性格を持たなければならないからである。『ラーマーナンダ・ディグヴィジャヤ』（*Rāmānanda Digvijaya*）など後代に書かれた伝記的文献に基づいて、ラーマーナンドの偉大さを認めようとしない学者たちは、弟子が師の名で宗派を創立するとかならず俗に迎合するために自分の師の偉大さを減じていることを忘れているのである。

ラーマーナンドの播いた種子が、最も大きく実を結んだのは、カビールダースにおいてであった。カビールは、同時に三つの潮流を自分のものにすることができたが、そのことは、かれがラーマーナンドの弟子であることに、なんら障害とならなかった。三つの大きな潮流とは、

（一）　北東地方のナート派とサハジャ乗の習合した形態

（二）　西部のスーフィーの思想

（三）　南インドのヴェーダーンタを基調とするヴィシュヌ派の教え

であった。カビールのドーハー（二行詩）、パド（詠歌）やウラトワーンスィー（逆説詩）でさえも、ナート派やサハジャ乗の修行者たちのものを踏襲するものである。ときおり、まったく同一の内容の詩句が見受けられる。第二の潮流のかすかな影響が、愛情をテーマにしたカビールの寓意詩に及んではいるものの、第三の潮流こそが、実際にカビールの力となっているものである。宗派の教学を重視す

る学者たちは、カビールの言説のなかに、ときに野卑で支離滅裂なことがらを見出すかもしれないが、沈着に考察するならば、ジャーティ制度という無意味な虚構にたいして、その時代にきわめて厳しい攻撃を加えることは、民衆の側の不利益になることはなかったことがわかるはずである。その無意味な虚構はいまなお存在するのであり、今日の偉大な人びとも、これにたいして攻撃を加えざるをえないのである。民衆の側から、信仰の立場から、そして聖典の側から想像することによって、我々は、文献に著わされたジャーティ制度に関する考えかたを考察することはできるが、実際の問題は、こうした方法では解決できない。

ライダースはカビールより多分年長で、きわめて無欲なバクトであり、人生の多くの苦難を乗り超えていた。あるとき、ブラフマンに関する知識（brahma-jñāna）について問われたカビールは、「私は子供だったので、母の懐に抱かれて道を越えてきた。ライダースに尋ねるがよい。あの方はもっと大きくて、母君があの方の頭上に荷物を載せたぐらいだから、あの方なら道の本質を教えることができる」と答えたと言われている。熱烈なクリシュナ信仰者として知られる王妃ミーラーン・バーイー（Mīrā Bāī 一四九八～一五四〇年頃）が、晩年、ライダースに師事したとよく言われる。しかし、最近の研究では、この見解に疑いが持たれている。

カビールの息子の名は、カマール（Kamāl）と言った。カビールの死後、かれは宗派を創立するよう求められたが、それを認めなかった。そこで怒った弟子たちが、かれを「カビールの家系を沈めるもの」と呼んだと言われている。しかし、カマールは自らの考えを堅持し、父カビールが宗派創立反対

の戦いに全生涯を費やしたのに、その父の名で宗派を創立することには賛成できないと、最後まで主張し続けたのである。しかし、結局は宗派は創設された。スラトゴーパール（Suratgopāl）がカーシー（現ワーラーナスィー）に、また、ダラムダース（Dharamdās）が中央州（現マディヤ・プラデーシュ州）に、カビール派を設立したのであった。

カマールの弟子にダードゥーがいた。ダードゥーについて、ある者は靴職人と言い、ある者は綿職人と言い、またある者はブラーフマンのなかでも地位が高いとされるサーラスヴァット・ブラーフマンとも言っている。チャンドリカー・プラサード・トゥリパーティー（Candrikā Prasād Tripāṭhī 一八五八～一九三九年）師とクシティモーハン・セーン教授の最近の研究で、[3] ダードゥーは、ムスリムの出身であることが分かった。セーン教授は、ベンガル地方のバーウル（Bāul 遊行者）たちの伝承のなかに、ダードゥーに関するものを見つけたのであった。そこには、かれらの師であるダードゥーの名前は、ダーウード（Dāūd）であったと明記されている。いずれにしても、ダードゥーの詩人としての能力と経験は、驚くべきものであった。この宗派の他のバクトと同様に、かれも、宗派の教学的な伝統から自由であった。それだからこそ、かれはひるむことなく、あらゆるところから真理を受け容れることができたのである。かれの文献の言語は、ラージャスターニー方言の要素が混ざった西部ヒンディー語である。ダードゥーには、多くの弟子ができ、幾人かは優秀な詩人となった。スンダルダース（Sundardās）、ラッジャブ（Rajjab 一五六七～一六八九年頃）、ジャエゴーパール（Jaygopāl）、ジャガンナートダース、モーハンダース（Mohandās）、ケームダース（Khemdās）などが詩作を行なった。

かれらのなかで、文学的評価に価するのは二名で、スンダルダースとラッジャブである。スンダルダースは、幼少のとき、ダードゥーの弟子になり、何年もの間カーシーに住んで、聖典の研究に励んだ。その結果、かれの詩には学識があふれている。サントのなかで傘の形や両面長胴太鼓の形に詩句を配列して書くという装飾性[4]を駆使したのは、かれだけであった。一方のラッジャブは、さほど学問のある人物ではなかった。かれは、たいそう情緒豊かに、真理について語っていた。ダードゥーの弟子のなかでは、ラッジャブがたぶん最も内省的で感性豊かだった。

ダードゥーの弟子の系譜のなかに、ジャグジーヴァンダース（Jagjīvandās 一六八二～一七六一年頃）が登場したが、かれはサトナーミー（Satnāmi）派を創始した[5]。ニルグヌのバクトの系譜にマルークダース（Malūkdās）の名が見られるが、かれの詩の言語は、比較的整っているものと言われている。

さらに、ヒンディー語で不朽の語録を残した著名なサントがおり、トゥルスィー・サーハブ（Tulsi-sāhab 一七六〇～一八四二年頃）、ゴーヴィンド・サーハブ（Govind-sāhab 一七二五～一八二一年）、ビーカー・サーハブ（Bhikhā-sāhab）、パルトゥー・サーハブ（Palṭū-sāhab 一七六九年頃生）などがとくに重要である[6]。

ラーマーナンド派のもう一つの系統に、偉大な詩人ゴーサーイーン・トゥルスィーダース（Gosaīṅ Tulsidās 一五三二～一六二三年頃）が登場した。かれは、ダシャラタ王の長男で、羅刹ラーヴァナを倒した英雄ラームをヴィシュヌ神の化身として捉え、自己のすべての著作のなかで、ラーム神の有属性にたいする崇拝を強調し、後世、長い間にわたって、インド全土にラーム神へのバクティを浸透させ

たのであった。ブッダ（釈尊）のあと、北インドの宗教界をこの人ほど席巻した者は一人としていなかった。その当時のヒンディー語による文学や民謡のさまざまな形式を、トゥルスィーダースは驚くべき才をもって吸収した。ドーハー（二行詩）、サヴァイヤー（一句が二十二～二十六音節より成る詩形）、カヴィット（一句が三十一音節より成る詩形）、パド（詠歌）、ソーハル（誕生祝歌）、バジャン（讃歌）などの形式をとっても、かれは詩的才能を存分に発揮した。トゥルスィーダースの『ラーマーヤナ』（『ラーム・チャリト・マーナス』の略称）は、北インドのバイブルと言われている。このように評することで、かれの『ラーム・チャリト・マーナス』（*Rām-carit-mānas*）の真価が理解されうるものか否かよく分からないが、北インドで、これほど人気を博している書物はないと言っても差しつかえないであろう。詩人としてのトゥルスィーダースは、ヒンディー文学界において無類の存在である。今日、文学界は、フロイト流の心理主義の時代であるが、心理描写においてトゥルスィーダースに比べうるヒンディー語詩人はいない。叙事詩（prabandh-kāvya）の分野では、トゥルスィーダースは、それ以上進展させることのできないところまで、すでに到達していたのである。民衆の心理に関して、これほどの詳細で、かつ真に迫る知識を備えた詩人が、もし民衆の心を捉えていないとするならば、それこそ驚きを禁じえない。民衆の心を捉えて当然なのである。

トゥルスィーダースは、ラーム神に対するバクティ（信愛）の信奉者であった。世俗的には、かれは、四姓制度・四住期制度を強く支持していたが、信仰の世界では、ジャーティ制度を無意味であると理解していた。かれの哲学説は、シャンカラに相似しているとはいえ、かれは、解脱よりもバク

ティをより望ましいものと理解していた。死後に解脱を得るよりも、永遠なるバクティを得るほうが優れていると見なしていた。トゥルスィーダースには、自己を堕落した人間と考え、神に全身全霊を捧げようとする感情が、中世のどのバクトよりも勝っていた。ヨーロッパ人学者たちは、このことをキリスト教の間接的な影響によるものと推測した。しかし、この推測が誤りであることは、すでに説明ずみである。こうした考えかたは、ヴィシュヌ神を信奉するバーガヴァタ派の教えのなかに、もともと存在していたのである。

ナーバーダース（Nābhādās トゥルスィーダースと同時代）の著わした『バクト・マール』（*Bhakt-māl*『バクト列伝』）は、たいへん有名な書物である。ある人の見解では、かれも下層と見なされるジャーティの出身である。かれの『バクト・マール』と、かれの孫弟子プリヤーダース（Priyā-dās）の註釈（一七一二年頃）は、バクトにとって心の宝であった。トゥルスィーダースの『ラーマーヤナ』以後は、『バクト・マール』こそが、中世の最も人気を博した宗教書であった。これは、ベンガル語とマラーティー語にも翻訳された。ベンガル語訳者のラールダース（Lāldās）は（他説では、かれの名はクリシュナダースであった）、ナーバーダースの約百二十五年後にこの註釈の翻訳を著わしたのであるが、かれはチャイタニヤ派の信奉者であったので、自説を擁護するために原著にない一章を新たに付加している。ナーバーダースの『バクト・マール』には、多くのバクトの伝記が収められているが、ナーナク、ダードゥーなどのバクトの名前が記されていない。後代に、この書に倣って、たくさんの『バクト・マール』が著わされた。

二　ブラーフマ（Brāhma）派

ブラーフマ派の開祖マドヴァ（一〇一七～一一三七年頃）師は、初めはシヴァ派に属していたが、のちにヴィシュヌ派に転向した。この宗派とヒンディー文学とは、直接的な関連は持たない。チャイタニヤ（Caitanya 一四八五～一五三三年）は、初めこの宗派に入信したとはいえ、のちに創始されたかれのガウリーヤ・ヴァイシュナヴァ（ベンガル・ヴィシュヌ派）の教義は、ルドラ派に属するヴァッラバの思想に多くの点で相似している。チャイタニヤの弟子である多くのヴィシュヌ派の詩人たちは、ベンガル語とヒンディー語で、甘美な詩句を創作している。しかし現在に至っても、ヒンディー語界では、この方面についてあまり研究がなされていない。

プラブダヤール・ミータル（Prabhudayāl Mītal 一九〇二～八七年）は、この欠落を補ってくれた。チャイタニヤの伝授を受けた唯一の弟子ゴーパール・バット（Gopāl Bhatt 一五〇〇～八六年頃）は、ヒンディー文学史上で重要な位置を占めている。幾人かのヒンディー文学史家は、ゴーパール・バットをチャイタニヤの師と書いているが、『チャイタニヤ・チャリタームリタ』（*Caitanyacaritāmṛta*『チャイタニヤ行状伝』）などの文献から、ゴーパール・バットがチャイタニヤから直接伝授を受けた唯一人の聖者であったことが明らかである。チャイタニヤ派の高名なバクトのジーヴ・ゴースワーミー（Jīvgoswāmī 一五二三～一六一八年頃）とヒンディー語の不滅の女流詩人ミーラーン・バーイーの関係は、よく言われることである。[7] ミーラーン・バーイーは、最初ジーヴ・ゴースワーミーから伝授を受けたのであった。そして、彼女はのちに、ライダースからも伝授を受けたと言われている。

三　ルドラ (Rudra) 派

ヴィシュヌスワーミー (Viṣṇuswāmī) の創始したルドラ派は、実際には、ヴァッラバ師 (Vallabhacārya 一四七九〜一五三一年頃) の創設した宗派として存続している。この宗派には、他に二、三の支派があるとされるが、それらはあまり重要ではない。ヴァッラバ師の子息ゴーサーイーン・ヴィッタルナート (Gosāī Viṭṭalnāth 一五一八〜八八年頃) が、師の座を継承した。この父と子の四人ずつの弟子は、ヒンディー文学の初期の推進者であった。ヴィッタルナートは、この八人を讃歌奉納の任に命じて八詩仙 (aṣṭ-chāp) の制度を設けた。この八人とは、スールダース (Sūrdās 一四七八〜一五八三年頃)、クンバンダース (Kumbhandās)、パルマーナンドダース (Parmānanddās)、クリシュンダース (Kṛṣṇdās)、ゴーヴィンドスワーミー (Govindswāmī)、チートスワーミー (Chītswāmī)、チャトゥルブジュダース (Caturbhujdās)、そしてナンドダース (Nanddās 一五三三〜八三年頃) である。かれらのなかで、スールダースとナンドダースが、たいへん優れた詩人となった。

ヒンディー語におけるスールダースの位置は、たいへん高いものである。かれの『スール・サーガル』(*Sūrsāgar*) は、愛情を描いた無類の詩である。手厳しい評論家でも、この詩集成には、ヒンディー語、プラークリット語、サンスクリット語の最高傑作の奇蹟とも言える、すばらしい表現、修辞の美しさ、そして詩の内容的な美しさのすべてが入っていると、躊躇せず言うことであろう。かれの言語は非常に情緒豊かで洗練されているので、これがブラジュ・バーシャー方言による最初の作品とは、にわかには信じがたい。ラームチャンドラ・シュクルには、『スール・サーガル』は、ある伝承されてきた叙情詩——たとえそれが口承によるものであっても——の発展した形と映った。スールダースは、ウッダオ (Uddhav クリシュナ神の友であり使者) の化身で、友愛の情をもってクリシュナ神にバジャン(讃歌) を捧げていたと言われている。スールダースの研究家は、スールダースのように幼児のさまを美しく描写できた者は、世界中で他に誰もいないと断言している。幼児のさま、母親の愛情、恋人同士の出会いと別離の感情を活写することにおいて、スールダースが無比であることに異論はありえない。心の動きを、これほど情緒たっぷりに描いた作品は他に得がたい。かれの『ブラマル・ギート』[8] (*Bhramar-gīt*) は、別離の感情があふれている大海のようなものである。この作品で、詩人は、きわめて平易に要領よく、禁欲主義、主知主義、ヨーガとニルグヌの考え (神の無属性) にたいして反駁を加えている。

八詩仙の他の詩人のなかでは、スールに次いで、ナンドダースが有名である。かれの著作には、ヴァッラバ師の哲学説が、古典的方法で呈示されている。他の詩人たちは、詩人というよりは、聖人としての性格が強い。全員が、クリシュナ神と牛飼い女たちの遊戯(ゆげ)(リーラー) の讃歌に重きを置いている。そして、ヴァッラバ師が、「リーラーに他の意図なし、リーラー自体が意図なり」と述べたように、これらの詩人たちがリーラーを讃嘆し、歌うことには他意はなく、それを詠うことが意図なのである。

ゴーサーイーン・ヴィッタルナートの息子であるゴークルナート (Gokulnāth 一五五一〜一六四〇年頃) は、『二五二人のヴィシュヌ派信徒の話』(*Do Sau Bāvan Vaiṣṇavan kī Vārtā*) と『八四人のヴィシ

ュヌ派信徒の話』(*Caurāsī Vaiṣṇavan kī Vārtā*)という散文の書物を著わした。ゴーラクナートから数百年後に、この散文が著わされたのであった。この両著によって、中世の多くのヴィシュヌ派バクトたちの言行などの記録が消失を免れている。この系統では、少し後に自己の情緒豊かな作品によって文学史および熱心な信仰によってバクトの世界で不朽の存在となったラスハーン[9](Raskhān 一五三三〜一六一八年頃)が登場した。ラスハーンについては、初め、不倫の恋の虜であったが、のちにあるバクトが、かれを神の愛人にしてしまったと言われている。この類の伝説は、中世の多くのバクトについてよく語られるものである。こうした物語は、おそらくその時代のバクトの、神への信愛に根ざす修行のさまをよく説明していると言えよう。ある一つの感情が、現世である一つの形を取り、それが神に向けられると、どのように正反対の形を取るかということが、中世のバクトのなかに、きわめて明瞭に見られるのである。

四　サナカーディ(Sanakādi)派

ニンバールカ(Nimbārka 十四世紀頃)が興したこの派は、現在ではあまり有力でない。北インドに、この派のバクトがおり、この宗派の名目上の支派がラーダーヴァッラバ(Rādhāvallabha)派で、ヒンディー語の有名な詩人ゴースワーミー・ヒトハリヴァンシュ(Goswāmī Hit-harivaṁś 一五〇二〜五二年頃)が創始した。この宗派では、クリシュナ神の神妃ラーディカー(Rādhikā=Radhā)を通じて、バクトは自己を神のもとに捧げるのである。もう一つの支派は、ラーダーの女友達の感情を中心に据えた派で、現在はこの宗派の一部分であると見なされている。

五　ラーダーヴァッラバ派

この派の開祖ヒトハリヴァンシュは、優れた詩人であり、聖人であった。かれは、サンスクリット語の優秀な詩人でもあった。『ラーダー・スダーニディ[10]』(*Rādhāsudhānidhi*)というサンスクリット語の詩集は、かれの作と言われている。チャイタニヤ派は、その詩集についてベンガル出身の自派のゴースワーミーが著わしたものと主張している。この詩集をめぐって、これらの当事者たちの間で大きな争いが起きた。いずれにせよ、ゴースワーミー・ヒトハリヴァンシュが、ヒンディー語とサンスクリット語の優れた学者であり、伝統教学に通暁していたことに間違いはない。その宗派の有力なバクトが、私に、ヒトハリヴァンシュの宗派は独自のものであり、その影響は当時も現在も広く及んでいる、と教えてくれた。

六　グル・ナーナクとそのバクト

南インドの四つのヴィシュヌ派の宗団が、どのような形でバクティ運動全体と関わり合っていたかについては、右に述べた。ナーナク師(Guru Nānak 一四六九〜一五三九年頃)が創始したスィク教宗派と、これら南インドに発したヴィシュヌ派の宗派との間には、直接的な関係はない。ある学者の意見では、ナーナク師はカビールから知識とバクティの感化を得たということであるが、この見解を認めたがらない人もいる。しかし実は、ナーナクとカビールには、教説上の共通性があったことは否定できない。カビールの師であるラーマーナンドの詩句も、スィク教聖典のなかに収められている。これによって、ナーナク師が、ラーマーナンド派のニルグヌの思潮と結びついていたとも考えられる。ナ

ーナク師の説いた教えは、カビールやダードゥーらのニルグヌ系統のバクトが説いたものと同じ類のものである。しかし、それでも、師弟関係がなかったことから、直接的関係があったとは言えない。後代のスィク教の師たちも、「ナーナク」師の名において詩句を詠じた。ナーナク師は、ヒンディー語ではほんの少しの詩句しか書かなかったし、書かれた詩句も、パンジャービー語が多く混入していると言われている。バグダードにあるナーナク師の聖地には、かれがアラビア語で著わした語録があると伝えられている。ナーナク師以後、九人の弟子が輩出したが、その多くは詩人であった。最後の第十代のスィク教の師ゴーヴィンド・スィンフ（Govind Sinh 一六六四〜一七〇八年）の詩では、バクティと武勇の感情が、主要なテーマとなっている。

ナーナク師は、自己の聖典『アーディ・グラント』（*Ādi-granth*）に、ナームデーヴ（Nāmdev）の語録も収めている。ナームデーヴは、一三六三年に、マハーラーシュトラ地方の仕立て屋の家に生まれた。ラーマーナンドと同様に、かれもまた、南インドから北インドにバクティを伝えた。ヴィシュヌスワーミー、ボーハルダース（Bohardās）、ジャッロー（Jallo）、ラッダー（Laddā）などの弟子たちが、かれの入滅の地に寺を建立したと伝えられている。しかしながら、ルドラ派のヴィシュヌスワーミーと、このヴィシュヌスワーミーが同一人物であったことの確実な証明は、いまだなされていない。

七　イスラーム神秘主義の出現

ムスリム政権の成立と同時に、インドへのスーフィー（イスラーム神秘主義者）の修行者の到来が始まった。イスラーム教の特徴は唯一神教である。唯一神教と不二一元論が同一だと理解するのは誤りである。唯一神教では、多くの神の代わりに、一つの大きな神格の存在が認められている。実際には、ヒンドゥー教の多神教の根底にも、一つの不可分で普遍的な最高神の実在がある。ブラフマー神、ヴィシュヌ神、シヴァ神などの神格は、まさに最高神の性質を分け持った化身（guṇāvatāra）なのである。この点については後述しよう。いずれにせよ、ヒンドゥーの民衆に関する限り、この唯一神教は、かれらにとって未知のものであった。

さらに、ムスリムのある集団にとっては、この唯一神教は、満足できるものはなかった。このある集団とは、スーフィーたちであった。かれらは、最高神を、唯一神としてではなく、むしろヴェーダーンタ学派の被限定者不二一元論（Viśiṣṭadvaita ラーマーヌジャの哲学説）のように認めていた。このことは、イスラームの正統教学にふさわしいことではなかった。スーフィーたちの哲学説には、ヴェーダーンタ学説の直接的影響があったとも信じられている。それはともかく、ムスリムのなかで、正統教学、規範への批判者たちがいたが、正統派の人びとは、かれらを「異端」（be-shar'a 正統教学を逸脱する者）と見なしていた。歴史のなかには、かれらにたいして行なわれたいろいろな残虐行為の話が見られる。一方、スーフィーのなかには、正統教学と調和を保ったグループもいた。かれらは、「バー・シャラー」（bā-shar'a 正統教学に同調する者）と呼ばれている。

初期においては、これらの修行者たちは、パンジャーブ地方やスィンド地方に来住し、かれらの後裔が、しだいに全インドに広がっていった。当時のインド思想は、バクティ運動として完成していた。インド全体に、バクティの教えが浸透していたのである。スーフィーの教えの多くの部分は、サント

たちに適合したものであった。これらのスーフィーの修行者たちは、他のムスリムのように頑迷で排他的ではなかった。それゆえ、インドの民衆は、スーフィーの教えにたいして信仰を捧げたのであった。

ムイーヌッディーン・チシュティー (Muʿin al-Din Chishti 一一四二〜一二三六年)、クトゥブ・ウッディーン・カーキー (Quṭb al-Din Bakhtiyār Kāki 一二三五年没)、ファリード・シャカルガンジ (Farid Shakarganj 一一七三年頃〜一二六五年)、シェイフ・チシュティー (Sheikh Chishti 一二九一年没)、ニザーム・ウッディーン・アウリヤー (Niẓām al-Din Auliyā 一二三八〜一三二五年)、サリーム・チシュティー (Salim Chishti 一四七九〜一五七二年)、ムバーラク・ナーゴーリー (Mubārak Nāgauri 一五一〇年没?) などのスーフィー修行者たち[11]は、ヒンドゥー、ムスリム両方から等しく尊崇され信頼を得た。これらのスーフィーの廟墓には、今日でも何千人もの敬虔なヒンドゥー、ムスリムの民衆が、心底から帰依を捧げるべく毎年詣でている。ヒンドゥーとムスリムの間の戦いが日常的に行なわれていた時代において、どのようにこうした友情が育ったのか、一見矛盾するように思われる。中世は、すぐれて奇蹟の行なわれた時代であった。この時代のどの聖者にも、奇蹟の話が幾つか伝えられている。これらの奇蹟とかれらの名声に引かれて、両教徒たちは互いに魅了されていった。両者が親しくなるにつれて、二つの宗教の本質的な相違が非常に少ないことを認識するようになった。

カビールなどのサント(聖行者)たちは、この相違のない点を強調した。カビールは、ヒンドゥー教とイスラームの外面的な形式を取り払って、本質を見きわめようと努めたのであった。ムスリムの側

からは、スーフィーたちが恋愛物語詩を詠んで、両教の共通性を明らかにしようとした。ラームチャンドラ・シュクルは、カビールなど「人を立腹させるような」荒々しい言葉を語りつつ悟りに達したサントたちと、このスーフィーたちを比較しながら、カビールらの努力は「琴線に触れるようなもの」ではなかったと評し、次のように述べている。「人間同士相互の心情的関係は、かれ(カビール)によっては表現されなかった。日常生活のなかで、人間がしばしば感じる心の共鳴を、カビールは表現できなかった。クトゥバン (Quṭban 十六世紀) やジャーエスィー (Malik Muḥammad Jāysi 一四九九〜一五四三年頃) などの恋愛物語詩人たちが、愛の純正な道を示しながら、人間の心に等しく感動を与える普遍的な生きかたを示したのであった。ヒンドゥー、ムスリムの良心を前にして、両者の心理的乖離を消し去った人びととしては、まずこれらのスーフィー詩人の名前を掲げなければならないであろう[12]」と。これらスーフィー修行者たちは、ヒンディー語のかけがえのない文学を消滅から救ったのである。

この時代、ヒンドゥーの間に、広汎な民衆的宗教運動が、バクティ運動として定着していったが、その運動が、古代の宗教を基盤にしていたことは疑いない。しかし、伝統的教学の精緻な考察や、学者たちの思弁の影響は、この運動にはあまり及ばなかった。この時代の文学は、多くのものを捨て去ってしまったので、古代の宗教と中世の民衆宗教運動の間には、深い溝が生じているように見える。この溝ができた原因は二つある。第一の原因は、この時代の文学が民衆運動を表現する文学であるため、伝統的教学者にふつう見られるような慣習や伝統に関する記述がないことである。第二の原因と

は、この時代の文学と比較検討されるべき古代の文学が成立してからこの時代の文学が成立するまでの間に、約五百年の間隙が生じているが、その間の思想の展開を明らかにする努力がなされていないことである。その間隙の時代の文学について、学者たちが担った部分でなく、民衆が関与した部分を検討するならば、この時代の文学が、その間隙の時代の民衆文学の発展形態であることが明白になるであろう。カビールダースの無属性(ニルグヌ)なる神への讃歌、スールダースのクリシュナ神の遊戯の讃歌、そしてトゥルスィーダースの『ラーム・チャリト・マーナス』は、それぞれが内に持つ力によって大いに広まり、全ヒンドゥーの注目を集めることができたのである。しかし民衆文学のもう一つの部門として、宗教と関わりのないアパブランシャ文学の西方の系譜に直接つながり、村の人たちが集まるところで語られ歌われてきたものがあるが、それがここに至って無視されるようになっていた。そういうときにスーフィーの修行者たちが、神話の物語の代わりに、これら民衆の間に伝えられていた物語に依存して、自己のイスラーム神秘主義を人びとに広めたのであった。

こうした物語の伝統は、ムッラー・ダーウード(Mullā Dāūd『チャンダーヤン』*Candāyan* 一三七九年頃)から、あるいはもう少し前の時代から始まっている。クトゥバンは、十六世紀の人で、『ムリガーワティー姫』という物語詩を、ドーハー、チャウパーイーの韻律で著わした。さらに、ウスマーン(Usmān)が『チトラーワリー姫』(*Citrāvalī* 一六一三年)を、またシェイフ・ナビー(Sheikh Nabī)が『ギャーン・プラディープ王子』(*Gyān-pradīp* 一六一七年)を、カースィムシャー(Qāsimshāh)が『ハンス王子とジャワーハル姫』(*Hans Javāhar* 一七三一年)を、ヌール・ムハンマド(Nūr Muhammad)

が『インドラーワティー姫』(*Indrāvatī* 一七四四年)を、ファーズィルシャー(Fāzilshāh)が『プレーム・ラタン』(*Prem-ratan* 一八四八年)という恋愛物語詩を著わした。スーフィー詩人が著わしたこれらの恋愛物語には、多くの共通性がある。これらの詩人たちは、すべて「バー・シャラー」、すなわち、正統教学に同調する人たちであった。すべての作品のなかに、神への祈禱の句、預言者ムハンマドへの讃辞などが見られるのである。また、どの作品も、東部ヒンディー語のアワディー方言で書かれており、ペルシャ文学の恋愛詩と同じように、男性からの恋慕の情が初めに詠われている。そして、最大の特徴は、表現されている物語とともに、不可視なる実在者が暗示されていることである。それでいて、物語の面白さは少しも損われていない。

ニルグヌ系統の聖典にとらわれない思想家と同様に、これらの詩人たちの大多数は、正統教学の知識を持ってはいなかったが、悟りに到達した人びとであったことは確実である。かれらが描いた一途な愛情の表現は、インド文学にとって新しい要素である。愛の苦悩に陥ったとき、かれらは世間体など少しも顧みなかった。インド文学のなかで、恋愛のこれほどまでに激しい表現はほとんどなかった。別離を描写することにおいて、かれらは実に巧みである。かれらは物語を、それ自体を目標として語ったのではない。かれらの目標は、常に神を獲得することにあった。それゆえ、かれらは神との別離という状態に置かれた個我の苦悩を活写するのである。こうした詩人たちのなかで、最も優れた詩人は、『パドマーワト』(*Padmāvat*)の作者マリク・モハンマド・ジャーエスィーである。かれの詩の美しさを奇蹟的な方法で発掘したのは、ヒンディー文学の批評家ラームチャンドラ・シュクルの貢献で

ある。『パドマーワト』の序文[13]のなかでかれが示した詩の味わいかたは、ヒンディー語は言うに及ばず、現代インド諸語の世界にも、ほとんど見当たらないであろう。かれの序文は、それ自体がきわめて重要な文学作品になっているのである。

『パドマーワト』の詩の形式はインド固有のもの

『パドマーワト』などで用いられているドーハーやチャウパーイーの韻律で物語詩 (prabandhkāvya) を書く方法は、スーフィー詩人たちの創作になるものと誤解している人たちがいる。これは、まったく誤った考えかたである。サハジャ乗のスィッダ（成就者）のなかで、サラハパーダ (Sarahapāda) とクリシュナパーダ (Kṛṣṇapāda) の書物（『ドーハー・コーシャ』*Dohā-kośa*）のなかには、二行ずつ、あるいは四行ずつのチャウパーイーの詩句の後にドーハーを配して詩作する手法が見られる。アパブランシャ語の詩においても、十または十二行ずつのチャウパーイーの後にガッター (ghattā 一行が十八拍＋十三拍＋休止よりなる二行詩)、ウッラーラー (ullālā 一行が十五拍＋十三拍＋休止よりなる二行詩) などを配して物語詩を書く手法は、たいへん古いものである。

アパブランシャ語詩では、チャウパーイーとは言われていないが、それらの詩句も、トゥルスィーダースやジャーエスィーらがチャウパーイーと呼んでいるものと同一のものである。アパブランシャ語詩では、パッジャティカー (pajjhaṭikā 一行が十六拍＋十六拍＋休止よりなる二行詩) とアリッラハ (alillaha) と呼ばれる二種の韻律がある。アリッラハはチャウパーイーと同じもので、チャウパーイーの最後の二音節は長いが、アリッラハでは、最後が短音節になるという違いがあるだけである。この相違も、実際には消滅してしまうのである。十もしくは十二行のパッジャティカーあるいはアリッラハの後に、ガッターあるいはカッヴァ (kavva 一行が十一拍＋十三拍＋休止よりなる二行詩) またはウッラーラーが配される。このように、ガッター、ウッラーラー韻律の詩句の間に配されるアリッラハのようなチャウパーイー系統の韻律による詩句は、アパブランシャ文学では、カダヴァカ (kaḍavaka) と呼ばれている。このように、カダヴァカの後にウッラーラーやカッヴァを配置して連続的に物語詩を書く方法は、スーフィー詩人の創作ではないのである。

（1）シャタコーパは幼名らしく、一般に Nammāḻvār が知られている。

原文の書名は *Tiruvelluar* とあるが、この分野の専門書たる次の文献によると、Nammāḻvār の代表作は *Tiruvāymoḻi* である。Cf. Zvelebil, Kamil Veith : "Tamil Literature," *A History of Indian Literature*, Vol. 10, fasc. 1, Wiesbaden, 1974. Muhammad Malik : *Vaiṣṇav Bhakti Āndolan kā Adhyayan*, Dilli, 1971.

（2）原著者は、この分野の先駆的研究 Kṣitimohan Sen : *Medieval Mysticism of India*, 1930 のもとのベンガル語版 *Bhāratiy Madhyayuger Sādhnā* を参照している。

北インドのサントたちの年代、思想的系譜に関する詳細な研究が、のちに公刊されているが、それは Caturvedi, Paraśrām: *Uttari Bhārat kī Sant Paramparā*, Ilāhābād, 1972 (1st ed. 1951) である。

これらの二つの文献の記述をもとに、主要なサントの説明を補足する。

㈠ライダースまたはラヴィダース（一三八四〜一五一四年頃）。バナーラスで靴職人または死体処理の

ジャーティ（チャマール）に属していた。ラーマーナンドの恩寵によって開悟した後も世俗の職業を捨てなかった。修行者への奉仕のためにかれは寺院を建立したり、またラージャスターンのある藩王の王妃を弟子にした、と伝えられている。この派は現在、マハーラーシュトラ州やラージャスターン州に多くの信徒を有しているらしい。

㈡カビールについては本書の各所を参照。

㈢ダンナーは一四一五年頃ラージャスターンに生まれ、幼年時代にバラモンから教育を受けたが物足りず、ラーマーナンドに弟子入りした。その後農業を営みながらバクティに専念していた。

㈣セーナー。一四四八年頃、現ウッタル・プラデーシュ州のある藩王に床屋として仕えていた。ラーマーナンドの恩寵によってバクトとなったのちも彼は床屋として王に仕えていたが、王は自分の床屋が聖者であることを知ると彼に師事した、と伝えられている。

㈤ピーパーは一四二五年頃生まれ、ラージャスターンの一地方の領主でシャークタ派の教えを信奉していたが、ラーマーナンドからバクティの教えを受けると、王国を捨て質素な暮らしを始め、ひとりの妻とともにグジャラートにあるクリシュナ神の聖地ドゥワールカーに住むようになったと伝えられている。

㈥カーキー派。開祖はキールハ（Kilha）と言われ、その父はグジャラートの地方長官だった。ムガル朝第三代皇帝アクバルの大臣マーンスィンフは、かれの令名を聞きマトゥラーでかれに会い、その高い精神性に満足した、と伝えられている。

㈦マルークダース派。開祖マルークダースは、一五七四年頃アラーハーバード近くに生まれ、商人ジャーティに属していた。幼少の頃より他者への慈愛の心が深く、ある日修行者の一団が乞食にやってきたが家の者が誰も構わなかったので、かれは倉庫に穴をあけて中にしまってあった食物を取り出し修行者たちに施した、と伝えられている。十二人の弟子と多くの信者を得て十数編の著作を残している。

一六八二年、かれの没後、甥のラームサネーヒーが後継者となり、この派は北インド全域に広まった。

(3) ベンガル語ではバウルと発音し本来「風狂者」の意味。かれらはベンガル地方に多く、ヒンドゥー社会にもイスラーム社会にも属していない。タントラ・ヨーガを実修し感得した絶対無二の境地を卑近な譬喩で表現し、一弦琴を奏でながら村々を歌い歩く遊行者。

(4) できあがった傘などの形のことをbandhaという。七世紀のサンスクリット詩論学者ダンディンが最初に論じているが、用語を与えていない。九世紀頃のルドラタが詩論書『カーヴィヤーランカーラ』のなかでチットラ（絵画）・アランカーラ（装飾）と定義している。

(5) この派の開祖については諸説があり、この派の前身がサード派（Sādh Sampradāy）とする説もある。この派の開祖ジョーギーダースJogīdāsは、ムガル朝第五代皇帝シャージャハーンの皇位後継者問題の内紛で長子ダーラー・シコーを応援しアウラングゼーブ側と戦った。多くの農民がサード派に加担し農民一揆のような形となり一時は自治まで行なうに至ったが、アウラングゼーブはこの戦いをイスラームの聖戦と見なし、結局一六七二年に始まったこの戦いは、一六八三年にアウラングゼーブ側の勝利に終った。こうしてサード派の伝統は絶えてしまった。

この派をサトナーミー派として再興したのが、ジャグジーヴァンダースとされる。クシャトリヤの家庭に生まれたかれの生涯は不詳だが、語録として『シャブド・サーガル』（*Śabd Sāgar*『真実語の海』）が伝えられている。このなかでかれは最高神を「サット」と呼び、最高神の恩寵を自己に向ける重要な手段として「サット・ナーム」（真実在の名）の念想を説いている。

(6) トゥルスィー・サーハブの生涯は不詳だが、マラータ帝国最後の宰相バージーラーオ二世（在位一七九六〜一八一八年）の兄という伝承もある。出家後、六十歳頃に現ウッタル・プラデーシュのハートラスに来住し、サーヒブ派（Sāhib Panth）を開いた。主著『ガト・ラーマーヤン』（*Ghat Rāmāyan*『身体のラーマーヤン』）は、トゥルスィーダースの『ラーム・チャリト・マーナス』の物語を用いて、個体と宇宙

の相同性を説くヨーガの身体論を著わしたものである。

ゴーヴィンド・サーハブは、ビーカー・サーハブの直弟子で、ジャガンナート・プリー巡礼の途上で師事入門した。主著はヒンディー語の『サッティヤ・サール（真実の精髄）』（*Satya Sār*）などが刊行されており、サンスクリット語の『ゴーヴィンダ・ヨーガ・バースカラ』（*Govinda Yoga Bhāskara* 未刊）も知られている。

ビーカー・サーハブは、現ウッタル・プラデーシュ州のアーザムガルに生まれ、幼い頃より修行者たちと交流していたかれを心配した両親は、十二歳で結婚させようとした。しかしかれはそれを嫌い、諸国巡歴の旅に出てその途上で師事入門し、一七〇六年に師匠位を継ぎ三十一年間教化に務めた。主著『ラーム・クンダリヤー』（*Rām Kuṇḍaliyā*）、『ラーム・サハスラナーム』（*Rām Sahasranām*）にはラーム神へのバクティの情念が詠い込まれている。

パルトゥー・サーハブは、商人ジャーティの出身でゴーヴィンド・サーハブの直弟子となり、神の名を不断に誦していたので「一瞬（パル）ごと」の意味の「パルトゥー」という名前が付いた、と言われている。かれが著わした多くの二行詩や詠歌にはカビールの強い影響が見られ、そのために「第二のカビール」とも言われている。

後者の三名のサーハブ（本来は普通の尊称だが、ここではとくにサントとして分類される聖者の尊称）は、ダードゥー・ダヤールと同時代にデリーやウッタル・プラデーシュ地方で活躍した聖女バーオリー・サーヒバー（Bāori Sāhibā「神の美しい姿に魅了され狂った婦人」の意味）が開いたバーオリー派に属している。

（7）チャイタニヤの伝記 *Caitanyacaritāmṛta* は、チャイタニヤの孫弟子クリシュナダース・カヴィラージ（**Kṛṣṇadās Kavirāj** 一五一三年頃生）が一六一一年頃に書き上げたものである。この伝記の記述にしたがえば、チャイタニヤから直接教えを授かり聖地ヴリンダーバンにあって師の没後教義・教団を樹立した高弟は、サナータンとループの兄弟およびかれらの甥ジーヴ・ゴースワーミーであった。別の伝記によれば、チャイタニヤが南インドを巡歴中に師事入門したのがゴーパール・バットで、かれはヴリンダーバンにあるチャイタニヤ派の現在も存続している中心的な寺院の開基である。

（8）「黒蜂への歌」の意味。黒蜂はクリシュナ神の使者ウッダオと同時にクリシュナ自身の譬喩。悪王カンサを成敗したクリシュナは、牛飼い村ゴークルの養父母や友人・恋人たちの許を離れて、生みの両親の許マトゥラーに王侯として住むようになる。禁欲的なヨーガの教えを信奉している友人のウッダオを使者として、クリシュナは自分の消息を知らせるためにゴークルに遣わす。クリシュナとの別離の情に苦悩する牛飼い女たちは、ヨーガによってその苦悩を鎮めるようにウッダオが教え説くのにたいして、傍に飛び交っている黒蜂に当て擦るようにクリシュナへの深い恋慕の情を吐露しながら、クリシュナを伴って来なかったウッダオを非難する。

（9）本名サイイド・イブラヒームというムスリムであったらしい。クリシュナ神と牛飼い女たちとの愛の遊戯を描いた『愛の園』（*Prem Vāṭikā*）が代表作。前述のヴィッタルナートの弟子だったと言われている。

（10）サンスクリット語の代表作『ラーダー・スダー・ニディ（ラーダー神妃の甘露の泉）』は二百七十シュローカ（頌）よりなる、ラーダー女神への帰依・祈願を詠う讃歌。ブラジュ・バーシャーによる『ヒト・チャウラースィー』（*Hit Caurāsī*）は八十四詩句よりなり、クリシュナのラーダーへの愛情（ヒト）を強調する儀礼・教学を説く詠歌集。

（11）十三～十六世紀のインド亜大陸のイスラーム神秘主義の歴史については Rizvi, Saiyid Athar Abbas : *A History of Sufism in India*, 2 vols., New Delhi, 1978 が詳しい。この個所の年代はこの文献の記述にしたがって改めた。

（12）Rāmcandra Śukl : *Hindi Sāhitya kā Itihās*, Vārāṇasi : Nāgarī Pracāriṇī Sabhā, 1978 (1st ed. 1929), pp. 70–71 の記述。

（13）Rāmcandra Śukl (ed.) : *Jāysī Granthāvalī*, Vārāṇasi : Nāgarī Pracāriṇī Sabhā, 1924.

第五章　ヨーガの道とサントの思想

最高の境地に至るための三つの道

インドの文献には、最高の境地に至るための三つの道が、非常に古い時代から説かれている。その三つの道とは、ヨーガの道 (yoga-mārga)、知識の道(jñāna-mārga)、バクティの道 (bhakti-mārga) のことである。我々の考察の対象であるヒンディー文学では、この三つの道が、それぞれに独自の方法で展開された。ここで我々は、この文学に主要な素材を提供しているヨーガの道と知識の道の形態について考察しておこう。バクティの道についてはのちに論ずるので、ここでは取り上げないことにする。

まず最初に、ヨーガの道を取り上げることにする。古い時代の文献では、「ヨーガ」という言葉はさまざまな意味に用いられてきているが、その内省に関わる意味には、ある種の類似がないわけではない。さまざまな儀礼、行法、思想がぶつかり合うなかで、この道が十世紀ごろにどういう形になっていたのか、それがわかっていると、ヒンディー文学の内側がより理解しやすくなるであろう。当時、

ヨーガの道は、ハタヨーガ（haṭhayoga）とタントラ行（tantrācāra）という形で、華々しく現われてきた。したがって、これらについて一般的な説を知っておく必要がある。

サハジャ乗、タントラ思想、ナート派、ニルグヌ思想の修行者たちの類似性

ハルプラサード・シャーストリー師が、仏教のサハジャ乗で成就した学匠たちに注目するようにと学者たちの注意を喚起した結果、多くのサハジャ乗の成就者たちとナート派の学匠たちが同一の名前を持っていることが分かった。そのうちの幾つかの名前は空想の産物らしかったが、幾つかは実在した人の名前であることが明らかになった。

この点についてさらに研究が進むと、こうした名前は、サハジャ乗の成就者とナート派の人びとの間で共通しているだけでなく、ナート派、ニランジャン派（Nirañjan Panthī「無染なる」絶対者を信奉する派、法格信仰の派やナート派と区別がつきにくい）、タントラ行者などの間にも広く流布していることが分かった。このリストには、ニルグヌ思想のサント（聖行者）たちの名前もあがっている。

したがって、この点についての研究は、重要であると同時に、大いに興味深いことも立証された。しかし残念ながら、こうした方面への学者の関心が、まだまだ及んでいない。

著名な学者であるゴーピーナート・カヴィラージ（Gopīnāth Kavirāj 一八八七～一九七六年）師はこう述べている。「ハタヨーガ派の人びと、つまり、マッツィエーンドラナート、ゴーラクナートなどのナート派の人びと、金剛乗とサハジャ乗の仏教徒たち、トリプラー派（Tripurā Sampradāy 最高女神

トリプラー・スンダリーの宇宙創造力シャクティを崇拝）のタントラ行者、ヴィーラ行者（Vīrācārī「英雄的シヴァ派」Vīraśaiva のこと、別名 Liṅgāyat 派）、ダッタートレーヤ派（Dattātreya Sampradāy マハーラーシュトラ地方のバクティを説く古派マハーヌバーウ派）、シヴァ派信者、後代のサハジャ乗行者、新たなヴィシュヌ派信者についての、合理的、かつ科学的な研究は、このすべてに共通して見られる多くのことがらを明らかにしてくれるであろう。大乗仏教とタントラ説との関係はまことに重要であり、この関係について注意深く真剣な研究が必要である」(1)と。

ナート派の開祖は、アーディ（初の）ナートすなわちシヴァ神自身であるとされている。マッツィエーンドラナートはその弟子であった。マッツィエーンドラナートの幾人かの弟子は、偉大な学者や成就者になり、その影響力によってこの道が全インドに広まったのである。なかでも主要な弟子は、ゴーラクシャナータ（Gorakṣanātha）、つまりゴーラクナート（Gorakhnāth）であった。

チベットの有名な歴史家ターラーナータ（Tāranātha 十六、十七世紀）の記録(2)に依拠しつつハルプラサード・シャーストリー師が述べているところによると、ゴーラクナートはもともとは仏教徒であったが、のちにシヴァ信徒になってしまった。そのため、チベット仏教のラマ僧たちが、ゴーラクナートをたいへんな憎悪の目で見ているのである。

ゴーラクナートは、ヨーガの道を斬新な形態に確立させた。有名なマハーラーシュトラのバクトであるドゥニャーンナート（Jñānnāth, Dnyānnāth）は、自らをゴーラクナートの弟子筋の系譜のなかに位置づけている。その言うところによれば、その系譜は、アーディナート、マッツィエーンドラナート、

ゴーラクシャナータ、ガーヒニー(ガイニー)ナート、ニヴリッティナート、ドゥニャーンナート、とつながってきている。ドゥニャーンナートは十三世紀に現存した人物である。そうすると、ゴーラクナートは、十一～十二世紀の人物であることになろう。

ゴーラクシャナータには、幾人かの弟子が数えられている。そのなかでは、バールナート(Bālnāth)、ハーリークパーウ(Hālīkpāv)、マーリーパーウ(Mālīpāv)などが主要な弟子であった。ベンガルの王ゴーピーチャンド(Gopīcand)の母マヤナーマティー(Mayanāmatī)もその弟子であった。ハーリークパーウ、別名ハーリパー(Hāripā)は、ハーリー(hāṛī)という名の不可触民ジャーティの出自であり、始めは仏教徒であったが、のちにナート派に転じた。この人物のもう一つの名は、ジャーランダルナート(Jālandharnāth)という。ゴーピーチャンド王は、このジャーランダルナートの弟子であった。バルタリー(Bharthari)王、すなわちバルトリハリ(Bhartṛhari)王(七世紀の叙情詩人バルトリハリとは別人)もまた、その弟子であった。ある系譜は、ベンガルのゴーピーチャンド王の母であるマヤナーマティーもその弟子であったと伝えている。

ヨーガ行者たちの奇蹟

こうしたヨーガ行者たちの、不思議で驚異的な奇蹟についての物語が、インドの隅から隅まで多数広まっている。のちには、こうしたヨーガ行者たちとニルグヌ思想を主張するサントたちの間で、民衆獲得のための勢力争いすらおこったようである。カビールダースとゴーラクナートが霊験の力を競

ったという物語は、よく知られているところである。

ベンガルのディナージュプル県などには、ゴーラクナートの思想を継承しているとされるヨーガ行者たちがいて、「ダマーリー(dhamālī)」という名の、概してきわめて野卑な歌を伝えているが、これがゴーラクナートの思想とどのような関係にあるのか、これは研究に価する。

それに関連してもう一つ、これについても研究がなされれば、何か新しいことがわかってきそうなことがあるので念頭に置いてほしい。すなわち、連合州(現ウッタル・プラデーシュ州)とビハール州で、ホーリー祭のときに歌われる、野卑で聞くに耐えない歌のことを「ジョーギーラー(jogīrā)」という。このジョーギーラーを歌った後に、いっそう野卑な「カビール」という歌が歌われる。このジョーギーラーなる歌とカビールなる歌には、ヨーガ行者とカビール派のかつての対立のあとが今なお残っているのであろうか、あるいはこうした野卑な歌も、逆説詩と同じくある時代には、表に出ない隠された真実を暗示するものと考えられていたのであろうか。

さて、これは本筋から離れた話題であった。ここで考察すべきは、当時の文学、文献に最大の影響力を持っていて、ヴィシュヌ派の思想がそれに打ち勝たなければならなかった相手が、ヨーガの道だった、ということである。歴史的な事実から言えば、連合州と中部州のうち、ヒンディー語が話される地域では、ヴィシュヌ派の思想が広まる以前に大流行していた思想はシヴァ信仰であったが、一般の民衆は、奇蹟を大いに信じており、こうしたヨーガ行者たちの奇蹟が広く知られていた。

スールダースは、『ブラマル・ギート』(クリシュナの使者ウッダオと牛飼い女の対話形式の詩)のなかで、

ヨーガの道の困難さを示し、ヴィシュヌ信仰のほうが優れていることを説いたが、カビールダースなどは、ヨーガの道の行法のすべてを認め、さらに、譬喩を用いて自らの考えをその行法によって確立する道を採った。ジャーエスィーおよび他の恋愛物語詩の作者たちの著作から、当時、ヨーガの道が非常に広く行なわれていたことがわかる。民間の説話には、ヨーガ行者たちに関する言及が多い。当時のムスリムの旅行者は、ヨーガ行者たちの奇蹟の話をたいへん説得力のある言葉で語っている。

バクティ説が登場するまえには、疑いもなく、このヨーガの道が最も有力な思想であった。そのため、バクティ説のなかには、ヨーガ行者たちの言葉や慣用句のみならず、その行法までもが大いに入ってきた。そこで次に、ヨーガ行者たちの修行方法というものを、簡潔に説明しようと思う。

大クンダリニーのシャクティ

ゴーラクナートが始めたヨーガの道は「ハタヨーガ」[3]と呼ばれる。ハタヨーガの行法には、パーシュパタ派（Pāśupata　獣主派）やシャークタ派（Śākta　性力派）の思想の影響が見られる。西暦紀元の始めのころから、シャークタ派の思想は有力であり、何らかの形で、ヴィシュヌ派やシヴァ派の思想に影響を及ぼすことができた。一切に遍満している最高のシャクティ（śakti　性力）の名称こそがクンダリニー（kuṇḍalinī）である。

教義によれば、大クンダリニーは、宇宙全体に遍満している。個体（vyaṣṭi, vyakti）に顕現したとき、このシャクティは個体に存するクンダリニー、ないし簡潔にただクンダリニーと呼ばれる。クンダリ

ニー・シャクティと気息のシャクティをともに持って、個我は母胎のなかに入りこむ。すべての個我は、一般に、三つの状態のなかにある。すなわち、覚醒状態と熟睡状態と夢眠状態とである。すなわち、個我は、覚醒しているか、熟睡しているか、夢眠しているか、そのいずれかである。この三つの状態において、クンダリニー・シャクティは不動のままでいる。そのとき、それは身体を保持する。

六つのチャクラ

このクンダリニーを正しく理解するためには、人体の構造について想定しなければならない。背に存する脊椎が排泄器官と生殖器官との中間に接するところにスヴァヤンブー・リンガ（svayambhū liṅga）があり、三角形の輪をなしている。これはアグニ（agni　火）・チャクラ（cakra　輪）と言われる。この三角形すなわちアグニ・チャクラに存するスヴァヤンブー・リンガを三回半巻いて、蛇のような形をしたクンダリニーが住している。この上に四弁の蓮華があり、ムーラーダーラ（mūlādhāra）・チャクラと言われる。さらにその上のへその近くに、六弁の蓮華の形をした、スワーディシュターナ（svādhiṣṭhāna）・チャクラがある。このチャクラの上に、十弁の蓮華の形をしたマニプーラ（maṇipūra）・チャクラがあり、さらにその上の心臓の近くに、十二弁の蓮華の形をした、アナーハタ（anāhata）・チャクラがある。その上の喉の近くに、十六弁の蓮華の形をした、ヴィシュッダ（viśuddha）と呼ばれるチャクラがある。さらにその上の眉間に、ただ二弁より成るアージュニャー（ājñā）という名のチャクラがある。

これらが、「六チャクラ」と称して、中世後期のサントたちが繰り返し言及したものである。これらのチャクラを通過した後に、ハタヨーガの行者が到達することを目的としているシューニャ(śūnya)・チャクラが、頭頂にある。この場所にあると想定されている蓮華は千弁より成る。そこで、これはサハスラーラ(sahasrāra 千の輻)・チャクラとも言われる。

イラー管、ピンガラー管、スシュムナー管

さて、脊椎には、気息の風を運ぶ幾つかの脈管(nāṛī)があり、呼吸するときに、我々は、そのなかのある管の存在に気づく。左にある脈管をイラー管(iṛā)、右にある脈管をピンガラー管(piṅgalā)と言う。カビールダースは、この両者を、ときとしてイングラー管(iṅglā)、ピングラー管(piṅglā)と称して、言及している。この二つの脈管は、交互に活動する。この二つの脈管の中央に、スシュムナー管(suṣumnā)がある。この脈管を通って、クンダリニー・シャクティは上方に運ばれるのである。ただ、スシュムナー管のなかにも、幾つかのさらに細かな脈管がある。スシュムナー管のなかにヴァジュラー管(vajrā)があり、そのなかにチトリニー管(citrinī)があり、さらにそのなかにブラフマ管(brahmanāṛī)があり、これこそが、クンダリニー・シャクティの本当の通り道なのである。

修行者は、さまざまな行法によって、クンダリニーのシャクティを上方に向けて覚醒させる。ふつうの人間の場合、クンダリニーは下を向いており、そのために、こうした人間は、欲望や怒りなどの奴隷となっているのである。

ナーダとビンドゥ

クンダリニーが覚醒して上方に立ち上がるとき、「ナーダ(nāda)」と呼ばれる破裂〔音〕(スポータ)が生ずる。ナーダから光が生ずる。その光の顕現した形態が、「大ビンドゥ(mahābindu 大きな点、滴)」である。このビンドゥは、意欲、知識、行為の三種類より成る。ヨーガ行者たちは術語的使いかたとして、ときにこれらを、太陽、月、火と呼び、またときにブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァと呼ぶことがある。後代のサント(聖行者)たちもときに、自らの譬喩のなかで、こうした術語を使用することがある。

さて、ナーダとビンドゥは、全宇宙に遍満したアナーハタ・ナーダ(anāhata nāda, anhada nāda 二物体間の接触なくして生じる内的な音声)が、個体に顕現した形態である。つまり、不壊の状態で一切に遍満しているナーダの光が、個体のなかに存するとき、それをナーダ、ビンドゥと言うのである。

束縛された個我(生命)は、呼吸に依存して、たえずイラー管とピンガラー管の道を駆け廻っている。スシュムナー管の道は、たいがい閉ざされている。そのため束縛された個我の感官と心は、外部に向けられている。世界の中心のなかで、また全宇宙のなかで、絶えず轟いている不滅のナーダを、この束縛された個我は聞くことができない。

しかし、ある特定の行法によってスシュムナーの道が開かれ、クンダリニー・シャクティが覚醒して立ち上がるとき、気息(個我、生命)は静止し、この空なる道から、絶えずその永遠なる音響を聞き始める。こうすることによって、心は清浄で静止した状態になり、そして、心が静止するとともに、

もはやこの音響はほとんど聞こえなくなる。なぜなら、知より成るアートマン（個我）は、このとき自らの本質のなかに静止してしまい、もはや外界の非知的原理（prakṛti）に、何の関心も持たなくなるからである。

スポータ

このナーダは、根源的には一つであるが、添性（upādhi）との関係で、つまり、さまざまな添性と結びつくために、七段階に分かれている。伝統的教学で聖音ないしオーム音（Oṃkāra）と呼ばれているものこそ、添性のない音声の本体にほかならない。ある修行者と、文法学者たちは、これをスポータ（sphoṭa 語蕾）と呼んでいる。このスポータは、不可分な実在者であるブラフマンの本質を表示する。スポータこそがシャブダ・ブラフマン（語ブラフマン）、そして真実在がブラフマンと呼ばれた。

ここで注意すべきは、スポータは表示するものであり、有性は表示されるものであるということである。かくして、表示されるもの（ブラフマン、有性）を照らす表示するものである語（スポータないしナーダ）もまたブラフマンにほかならない。これは、ブラフマンを照らすものはブラフマンにほかならないということを意味する。

この関係についても、サントたちは、幾つもの深淵な譬喩を書いている。このシャブダ（śabda 音声）は、ムーラーダーラから発し、サハスラーラに至って融没する。これだけのことを知っておけば、ハタヨーガの行法を理解するのが容易となるであろう。

六行法

こうして無味乾燥な術語を解説してきたが、それは、のちに出現する文学を理解するうえで大いに助けになると考えてのことにほかならない。

ところで、ハタヨーガに精進する行者は、ハタヨーガ以外のヨーガについて耳を傾けようともしないが、実はハタヨーガというのは、目的ではなく、ラージャヨーガ（rājayoga『ヨーガ・スートラ』に説かれている古典的ヨーガ）に達するための過程に過ぎないと言われている。事実ラージャヨーガこそが、ヨーガ行者の望むところである。そこに到達してはじめて、死からの解放が得られる。

このハタヨーガの目標は、ひたすら身体を浄め、気息（プラーナ・ヴァーユ）を活性化し、心を清浄にすることにある。身体を浄めるために、ハタヨーガの行法の壮大な体系がある。その行法とは、ダウティ（dhauti 胃の洗浄）、バスティ（basti 直腸の洗浄）、ネーティ（neti 鼻孔の洗浄）、トラータカ（trāṭaka 凝視）、ナウリ（nauli 腹部の回転運動）、カパーラバーティ（kapālabhāti 素早い呼吸）のことである。これは六行法（ṣaṭkarma）と呼ばれ、身体を浄めるためのものである。

アーサナ（āsana 坐法）とムドラー（mudrā 姿態、手以外の部分も用いる印契（いんげい））の修練によって、身体は堅固なものとなる。さらにまた、制感（pratyāhāra）と制息（prāṇāyāma）と禅定（dhyāna 精神集中）と三昧（samādhi 精神集中の境地）によって、順に、身体の不動性と、軽さと、自己直視と、平静無関心とが得られる。また実際、幾人かの学匠たちが言うように、アーサナ、制息、ムドラー、ナーダの探求の四つこそが、ハタヨーガの中心となる教義である。

このすべてが成就された(siddha)のち、神通力(siddhi)が得られることになる。すなわち、ヨーガ行者は、空を飛ぶことができたり、さまざまな不思議を行なうことができるのである。こうした神通力は、ヨーガ行者を堕落させることもある。そのため、これについては、十分な注意が必要とされる。

ゴーラク行

これだけ複雑で困難な行(ゴーラク・ダンダー gorakh-dhandha)は、実はナート派の開祖ゴーラクナート師の名に起源を持つのであるが、この行法は、文献を読んで達せられるものではなく、また、思考、思索、不断の瞑想によっても達せられない。これは、実際に行なって示すべきものなのである。

サドグルの偉大さ

そこで、こうした困難な行法を実践するために、サドグル(sadguru 正師)がきわめて重要とされることになる。ナート派のヨーガ行者、サハジャ乗の徒、金剛乗の徒、タントラの行者、後代のサントたちにとって、サドグルの偉大さは、たいへんなものになっていった。サドグルがいなくては、たとえ世の中の他の一切の営みは遂行されようとも、この困難な行法は行なわれえない、というほどになったのである。

そのころ、このヨーガの道にもう一つ新たな要素が加わった。そして時を経るにつれ、この新たな要素が、本来のものより大きな影響力を持つこととなった。サドグルの恩寵によってこそ、すべての神

通力が達成されるのであり、このことを認めずにはハタヨーガはもちろんのこと、ほかのいかなるヨーガの実修も進展しないのである。今や、指でサドグルが眉間のところにあるアージュニャー・チャクラに触れれば、いとも簡単にすべてが成就される、と信ぜられるようになった。

こうした信心が見せかけであったとか、誇張であったとか言うことはできない。また、サドグルが本当にそういうことができたのかどうかも、言うことができない。すべては行に関わることなのである。こうした行法を説く人びとは、実際に試してみるがよいと、挑戦的に言う。これに関してまったくの素人で、このヨーガ行に関する記述を、文献から思いあたるままに集めているだけの我々は、こうした点について、自分の見解を確立することはできない。このように、実際に体験せずに意見を述べるのは、愚行であるばかりでなく、正義に反することですらある。当該の問題と関係のあることと言えば、当時の文学に、こうした問題について多数の記述がなされているということぐらいである。

ハタヨーガの行法には、たくさんの所作があったであろうから、これを行ずる修行者が少なかったというのは、当然のことである。しかし、すべてがサドグルの恩寵に任せられるようになったとき、当然ながら数多くの人びとが、サドグルを求めるようになったと思われる。このうちの何百人もの人びとは、サドグルに近侍して修行を行ないたいと望んでいたことであろう。何千人という数の人びとが、成就したヨーガ行者となったとは、当時においてもまずありえなかったであろう。しかし、一般の民衆をサドグルの恩寵の名において威圧し、畏怖させる、雑多なヨーガ行者たちの大きな勢力が形成されつつあったであろう。そして、事実そうなったのである。

このように「不可視なる神よ」と唱えて乞食遊行していたヨーガ行者たちが、全土に満ちていた。トゥルスィーダースのように平静で控え目な宗教家も、この種のヨーガ行者が増えることを嫌っていた。トゥルスィーダースは、ある個所で、乞食遊行のヨーガ行者たちを叱責して、「汝は不可視なる神をどうして理解できようぞ、ラームの御名を唱えよ、卑しき者よ」(*Dohāvalī* 19)と言っている。中世のサントたちの語録の研究によって、このことはさらに明らかになるであろう。このハタヨーガとタントラ説のために、歪められた奇妙なグル尊重主義がこの国にはびこったのであるが、インドは今日も、その束縛を断ちきれないでいる。サントたちの語録のなかで、繰り返しサドグルへの帰依を説いた個所では、どうしたら正しくグルを識別できるかが、たいへん強調されていた。

すでに見たように、この時代のはじめのころから、種々の思想、宗派、学問が民衆の思想へと傾きつつあった。数多くの実修法と困難な所作をもつヨーガの道も、やはり同じ方向へと傾いていった。実際、この時代ほど民衆の思想が重きをなしたときは、インドの歴史全体を通じておそらくなかったであろう。それゆえこの時代の文献は、インド思想を研究する者にとって、蔑ろにすることなく、大いに注目すべきものなのである。

カビールダースとヨーガの道

カビールダースは、ハタヨーガの修行者たちが行なっていたこれらの困難な行を、すべて必要だとは考えていなかった。ヨーガ行者たちの行法の幾つかの修練を、カビールダースは嫌わなかったが、

その全部を盲目的に受け容れたわけではなかった。カビールのような自由な思想の持主は、いかなる慣習をも鵜呑みにすることがなかったのである。

カビールの本領は、愛によるバクティを広めたことにある。カビールが広めた愛には、見当違いの感傷性や盲目的な信心が入りこむ余地はなかった。カビールは、自然な(sahaj)愛を唱えた人物であった。神に対する自然な愛によってこそ、本然の三昧(sahaja samādhi)が成就されるのである。[4]

カビールは、繰り返し宣言している。修行者たちよ、三昧を得ようと思うならば、煩わしさに巻きこまれるな。本然の三昧を得よ。さまざまな制息、坐法、ムドラーは、最高の真実を得るための手段であって目的ではない。もし本然の三昧の道だけで最高の真実が見出されるなら、身体にいたずらに苦痛を加えて、いったい何の益になるというのか。目を閉ずることなく、ムドラーをなすことなく、坐法をなすことなく、全宇宙の姿を見よ、そしてそのなかにある最高の真実を探し出す努力をなせ。もしも汝に無限の(anhad)ナーダが聞こえたときには、坐法も制息も不要となり、全身が平静になり、すべての感官が弛緩し、心は歓喜に満ちあふれるであろう、と。これは、師の威光によって達せられた、カビールダース自身の感得であった。

カビールの三昧と精神集中

この本然の三昧とはいかなるものなのであろうか。ヨーガ行者たちが努力して、制息によって気息をブラフマ・ランドラ(brahma-randhra 頭頂の孔)に入れるとき、心が得る歓喜に満ちた状態、この状

態のことを、ヨーガ行者たちは「ラヤ（laya 融没）」ないし「マノーンマニー（manonmani 心意識の超越的段階）」（カビールダースの言葉では「ウンムニ・ラヘニー（unmuni rahani）」）ないし「本然の状態（sahajāvastha）」と言う。これこそが、ヨーガ行者たちの本然の三昧である。

しかし、カビールダースは、これを本然の三昧とは呼ばない。カビールダースが想定している本然の三昧においては、行者はどこに行こうとも、そこで行道しているのであり、その修行者が何を行なおうと、それが「奉仕」であると言われる。行者の睡眠、平伏、語り、称名、聴聞、念想、飲食、これがすべてプージャー（供養）である。すなわち、有属性の最高神に帰依するバクト（信愛の徒）たちが、神像の周りを廻る行道、奉仕、称名などによって示すバクティ（帰依礼拝）はすべて、本然行に努める行者が本然の三昧をふつうに行なうことによって成就されるのであり、ヨーガ行者たちが、最高の目的を達するための行法だと主張することは、何も行なう必要がない。それは、実にたやすく成就されるのである。

修行者は、目を閉じる必要がなく、難行に努める必要がなく、見開いた目で、全世界に遍満している神の存在を直証する。この三昧は、坐法を必要とせず、行住坐臥、いかなるときにも可能である。無限の宇宙に遍満している無限の存在を、常に、いかなる場合にも感得することができる人こそが、こうした本然の三昧を得ることができるのである。

これは、知恵（jñāna）の対象である。カビールダースは、この知恵を介して得られる感得専一の三昧こそ、最高のものと考えていた。

この知恵が生じない原因は幻力（māyā 無明）である。幻力に縛られた個我は、この世界を誤って理解する。つまり、ないものをあると感得し、あるものをないと感得することになるのである。カビールダースは、繰り返し、この幻力に注意せよと語っている。真実の知恵が生ずれば、杖やムドラーを持する必要もなくなり、特別な衣装を身につける必要もなくなる。

容易なヨーガ

カビールダースは、欺瞞的な坐法やムドラーに没頭している人びとを、まったく愚かだと考えている。というのは、ヨーガ行者の目的が神の獲得にあるのならば、神は、おのずから、この天、空、地の三界を享受しているからである。カビールダースにとって、ヨーガの行を修める必要も、家業を放棄する必要もまったくない。自然に得られるもののために、困難な修行をするのは無意味だからである。

カビールの後継者たちは、カビールを完全なヴェーダーンタ派の人物、または完全なヨーガ行者に仕立てようとした。かれらはヨーガの道へと傾斜していったのである。坐法や制息の行を教えるための、カビールの名を冠した讃歌が見出される。しかし、このような讃歌の信憑性には疑惑がある。

カビールによれば、ヨーガ行者というのは、そのムドラーが心のなかにある人のことであり、昼夜を問わず、行に目覚めている人のことである。心のなかにこそ、ヨーガ行者の坐法があり、心のなかにこそ三昧があり、心のなかにこそ礼拝があり、心のなかにこそ談論がある。心のなかにこそ乞食の

鉢があり、心のなかにこそ笛があり、心のなかにこそ、その奏でられざるナーダも鳴る。五感の対象を焼き、その灰を身体に塗ることができる人こそが、そのような人でありうるのである。つまり、この人は知恵を持つ人なのである。この人の心からは、二元対立の煩いがなくなっている。この人は、偉大な神の存在を、心と気息（生命）によって感得したのである。

勇者の行

こうした本然の行のために、ニルグヌ思想の修行者たちは、ヨーガとタントラの困難な行を必要とは考えなかった。しかし、これを実践することの困難さについても、カビールは自覚していた。カビールは、この行においては、大いなる大胆さと、大いなる勇気と、大いなる節制とが必要であると知っていた。カビールは、タントラの「勇者の行（vīrācāra）」に入門した人物を「勇者」であるとは言わず、勇敢に自らを犠牲にすることのできる人物を「勇者」と呼んだ。

ダードゥー・ダヤールは言った。自らの頭を切り落として、カビールは勇者になったのだ、と。（「カビール」という言葉の最初の音節、つまり「頭」の音節である「カ」を切り落とすと、「ヴィール（ビール、勇者）」となるという語呂合わせである。）

（1）原文には記されていないが、Gopināth Kavirāj (ed.): *Gorakṣa Siddhānta Saṅgraha* (Sarasvati Bhavan Texts No. 18), Kāśī, 1925と思われる。

（2）和訳に寺本婉雅『ターラナータ印度仏教史』（昭和三年）がある。
（3）以下のハタヨーガの説明の典拠は主に *Śiva Saṃhitā*, *Haṭhayoga Pradīpikā* (Pāṇini Office, Allahabad, 1914) である。両文献の和訳は、佐保田鶴治『ヨーガ根本経典』（平河出版、昭和四十八年）および同『続ヨーガ根本経典』（平河出版、昭和五十三年）。
（4）カビールの宗教思想、生涯など全般について原著者の総合的研究書 *Kabīr*, Delhi, 1980 (1st ed. 1942) を参照。

第六章　有属性なる最高神へのバクティ

伝統的教学の知識の必要性

さて、中世の有属性なる最高神にたいして讃歌を詠ずるバクト（信愛者）たちのことを適切に理解するには、かれらの哲学説を知ることが必要となる。もしこれらの哲学説を知らなければ、実際には大きな影響力のあるこの文学全体が、相互に矛盾した、何の統一もない奇妙な集成としか思われないであろう。伝統的哲学の環境のなかで育まれた読者にとっては、それが決して奇妙に見えたり、矛盾したものに見えたりはしないであろうが、門外漢は、禁欲とバクティ（信愛・帰依）を説くバクトたちが、クリシュナ神が、若い牛飼い女の着物を奪ったりする沐浴場での場面を詠じながら、どのようにして未曾有の感情に没入しうるのか、正確に理解できはしないであろう。かれらの心には、シヴァ神の妃サティーと同様に、ブラフマー神の創造したこの自然に関しても、疑念が生ずるであろう。

普遍、無垢、不生、不可視、無欲、無差別なるブラフマー神、

ヴェーダも知りえぬかの神が、肉体もて人となりうるや。
神々の利益をなし、人の体をもつヴィシュヌ神、かの神も、トリプラーリー（シヴァ神）のごとく
全智なり、
知識の庫たるシュリー（ラクシュミー）女神の夫にして悪魔と戦うかの神が、無知なる者のごとく、
妻（スィーター）を探し求めるや。
（『ラーム・チャリト・マーナス』一・五〇・一）[1]

『バーガヴァタ・プラーナ』の創作年代と地域

中世のこの系統のバクトたちが依拠した主要な教典は、『バーガヴァタ・プラーナ』（*Bhāgavata Purāṇa*）であった。しかし、他のプラーナをも、かれらは所依の教典として認めてはいた。ある宗派では、『バーガヴァタ・プラーナ』だけを、唯一の教典と定めていた。学者の推測によれば、十世紀以後に、すべてのプラーナ文献が、現存する形をなしたらしい。もちろん、そのなかでも、古形を示す部分は、はるか以前のものである。ヴィシュヌ派に属するプラーナのなかで、『ヴィシュヌ・プラーナ』（*Viṣṇu Purāṇa*）が最も多くの古い形を有している。というのも、ヴィシュヌ神の大寺院についての記述がそこにないからである。ラーマーヌジャは、自説の論証にさいして、このプラーナから引用している。『ヴィシュヌ・プラーナ』に記述されているカイラキラ（Kailakila）あるいはカインキラ・ヤヴァナ（Kaiṅkila Yavana）が、アーンドラ・プラデーシュを西暦五〇〇年から九〇〇年にわたって支配したので、このプラーナの成立年代は九世紀をあまりさかのぼらないと、ある学者が想定した。

しかし、これは単なる推定にしか過ぎず、今日まで歴史的証拠によって証明されていない。このプラーナは、すべてのヴィシュヌ派教徒にとって権威があり尊崇されているが、バクティ説については明瞭な記述がない。バクティ説に関しては、『バーガヴァタ・プラーナ』が無比のものである。その詩の持っている力、哲学説、いずれにおいても、『バーガヴァタ・プラーナ』は、他の追随を許さない。「学者の知識は『バーガヴァタ・プラーナ』において試される」と言われているが、まったくその通りである。この大プラーナは、『ラーマーヤナ』や『マハーバーラタ』と同様に、インドの思想全般にはるか後代に至るまで影響を及ぼした。しかも、中世においては、その影響は、右の二つの叙事詩よりはるかに多大であった。ベンガル語だけでも、四十種もの翻訳がなされているほどである。

ヒンディー語においても、その翻訳や、それに基づいて著わされた書物は厖大な数に上る。ヒンディー文学の誇りである大叙情詩『スール・サーガル』は、まさしくその影響を受けて生まれたのであり、トゥルスィーダースの『ラーマーヤナ』の哲学説の大部分は、この『バーガヴァタ・プラーナ』（略して、単に『バーガヴァタ』ともいう）から採られている。『バーガヴァタ・プラーナ』の作者はヴォーパデーヴァ（Vopadeva）であったという推定がなされたが、これは完全に誤りである。ヴォーパデーヴァは、『バーガヴァタ・プラーナ』の詩句を集めた選句集を作ったに過ぎない。他方、「このプラーナは、南インドのいずこか、多分、ケーララかカルナータカで著わされたのであろう。なぜなら、ヴリンダーヴァナ（現ヴリンダーバン）を描写する部分に、秋に開花する花の記述があるのだが、その花のうちの幾つかは、その季節にヴリンダーヴァナでは咲いておらず、ケーララ、カルナータカで咲い

ていたからである」との見解が支持されるようになった。また『バーガヴァタ・プラーナ』は、他のプラーナに比較して、一人の作者の手になる可能性が大きいという議論にも、疑問の余地はない。右に述べたように、『ラーム・チャリト・マーナス』、別名（トゥルスィーダースの）『ラーマーヤナ』には、『バーガヴァタ・プラーナ』の哲学説がいたるところに見られる。両者の違いは、『バーガヴァタ・プラーナ』ではクリシュナ神が中心であるが、『ラーマーヤナ』では、ラームチャンドラ神が中心であり、『バーガヴァタ』では、甘美なる恋愛感情（mādhurya-bhāva）がテーマであるのに対して、『ラーマーヤナ』では、敬愛感情（prīti-bhāva）がテーマになっている。この二つのテーマの違いについては、のちに明らかにしよう。

化身（アヴァターラ）説

この『バーガヴァタ・プラーナ』によれば、最高神バガヴァット（Bhagavat　ヴィシュヌ神）は、ヴァイクンタ（Vaikuṇṭha）などの住居（dhāman）に、スヴァヤン・ルーパ（svayaṃ-rūpa）、タデーカートマ・ルーパ（tadekātma-rūpa）、そしてアーヴェーシャ・ルーパ（āveśa-rūpa）として住している。クリシュナ神は、ヴィシュヌ神のスヴァヤン・ルーパ（自存態）であり、『ラーム・チャリト・マーナス』のラーム神も同様である。タデーカートマ・ルーパ（同質態）としては、本質的には最高神と等しいが、形態、形相において異なる化身が数え上げられる。たとえば、魚（matsya）、野猪（varāha）など最高神の遊戯（ゆげ）化身（līlā-avatāra）たちである。

知識、バクティおよび行為のシャクティ（力能）によって、最高神は、偉大な個我のなかに入りきて住むのであるが、その個我が、アーヴェーシャ・ルーパ（憑依態）と呼ばれている。たとえば、ヴァイクンタに住するナーラダ聖仙（Nārada　七聖仙の一人、ブラフマー神の人間の息子、最高の信者であり、神の徳を詠ずる者、地上界と天界との伝達者とされている）、シェーシャ蛇神（Śeṣa　大地を支えていると考えられている）、サナカ仙（Sanaka　ブラフマー神の人間の息子、ヴィシュヌ神の相談相手の一人とされている）、サナンダナ仙（Sanandana　ブラフマー神の息子）などである。

『バガヴァッド・ギーター』（四・七）に、「正法の衰微あり、非法の興起あるごとに、バラタの後裔（アルジュナ）よ、われ（クリシュナ神）は自身を創出す」（辻　直四郎訳[2]）と詠われているが、トゥルスィーダースはこれを神話として理解したのであった。かれの考えでは、正法が衰微し、下卑た傲慢な悪鬼ラークシャスが勃興するたびに、最高神ヴィシュヌは、人間の形を取り、世界の苦悩を除去してくれるのである。しかし、中世後期には、最高神が人間として化身する唯一の原因は、これではないとする信仰が見られる。これはまた、主要な原因でもない。中世後期の考えかたでは、神が化身する第一の原因は、神がバクトたちに対して恩寵（anugraha）をなさんがためである。トゥルスィーダースの作品には、この信念が、非常に堅固かつ発展した形で表現されている。最高神の化身には、プルシャ（神人）・アヴァターラ、グナ（三つの構成要素）・アヴァターラ、リーラー（遊戯）・アヴァターラの三種類がある。さらに、プルシャ・アヴァターラに三つの区別がある。非知的原理プラクリティから最初の大いなるものという原理（mahat-tattva　すなわち統覚機能 buddhi）を創造する者を第一のプルシャ、

全宇宙の内制者（antaryāmi）を第二のプルシャ、そして、すべての個的存在の内制者を第三のプルシャという。すなわち、プラクリティとプルシャの結合（saṃyoga）によって世界が生起するのである。結合ののちに、プラクリティには、「我は一なり、多になろう」という統覚機能（ブッディ）が生ずる。このブッディの作動者が第一のプルシャであり、創造全体の内制者が第二のプルシャなのである。この段階で、単一であったプラクリティは、多数へと変わっており、そのなかに別異性、すなわち自我意識（ahaṃkāra）が生ずる。この別異性なる多数のものの内制者が、第三のプルシャというわけである。

グナ・アヴァターラは明白で、サットヴァ・グナ（純質）を持つ化身がブラフマー神、ラジャス・グナ（激質）を持つ化身がヴィシュヌ神、タマス・グナ（暗質）を持つ化身がルドラ神、すなわちシヴァ神である。

二十四の遊戯化身

リーラー・アヴァターラには、つぎの二十四の化身がある。その名にサン（san）の音を冠する四人の聖仙（ブラフマー神の息子 Sanaka, Sanandana, Sanatkumāra, Sanātana）、ナーラダ仙、野猪、魚、ヤジュニャ（Yajña ブラフマー神によって Mṛgaśirā という星宿にされた）、ナラ・ナーラーヤナ神、カピラ仙（Kapila サーンキヤ学派の開祖とされる伝説上の人）、ダッタートレーヤ仙（Dattātreya, Atri と Anusūyā の息子、後代、ブラフマー、シヴァ、ヴィシュヌ神の一体化した神と考えられるようになった）、ハヤシールシャ（Hayaśirṣa=Hayagrīva 馬頭神）、ハンサ鳥（Haṃsa）、ドゥルヴァプリヤ（Dhruvapriya = Dhruva 北極星

神）、リシャバ仙（Ṛṣabha ナービ王の息子、ジャイナ教祖）、プリトゥ神（Pṛthu 太陽族の最初の王、大地 Pṛthivī はかれの養子）、ヌリスィンハ神（Nṛsiṃha 人獅子）、亀（Kūrma）、ダンヴァンタリ（Dhanvantari アーユル・ヴェーダ医学の始祖）、モーヒニー（Mohinī ヴァイシャーカ月白半月十一日の夜の神格）、ヴァーマナ（Vāmana 小人）、パラシュラーマ（Paraśurāma 斧を持つラーマ、バラモンの守護者）、ラーガヴェーンドラ（Rāghavendra ラグ族の王、ラーマ）、ヴィヤーサ仙（Vyāsa ヴェーダの編者）、バララーマ（Balarāma クリシュナ神の兄）、ブッダ（Buddha 釈尊）、カルキ（Kalki 末法の世カリ期の終りに出現するとされる化身）。

最高神の無属性と有属性

トゥルスィーダースは、最高原理ブラフマンに、無属性、有属性の二つの様相があり、後者は前者に比して捉えがたいので、有属性の最高神は近づきやすくもあり、それでもなお近づきがたい（理解しがたい）という行程を聞くと、聖人の心にさえも誤解が生ずる（『ラーム・チャリト・マーナス』七・七三・b）、と言って次のように説明している。本質的には有属性と無属性なる形態には何ら相違はないのだが、無属性、無形態、不可視、不生なる最高神は、バクトにたいする愛情によって有属性なる形態を取るのである。無属性なる最高神だけを認めている人びとは、実は、最高神の一部分のみを認めているにすぎない（『ラーム・チャリト・マーナス』一・一一六・一）。最高神の有属性なる形態がないと言うことはできないのである。なぜならば、八詩仙の一人ナンドダース（Nanddās）が述べているよう

に、最高神に本来属性が備わっていないとするならば、他の属性はどこから生ずるのか。種子がないのに生えた木というものを、見た者があろうか（『ブラマルギート』二〇）。無属性、有属性の議論に関して、スールダースの視点は、トゥルスィーダースとは少し違っている。かれは、有属性なる最高神への崇拝は易行であり、無属性なる神への崇拝は難行である、前者は情緒があり受け容れやすいが、後者は無味乾燥である（『スールサーガル』四一七二）と捉えている。

完全なる歓喜を本体とする最高神は、行為による八支ヨーガ（astāṅga yoga）派の説く最高我（paramātman）、ウパニシャッドの説くブラフマン、知識によるヨーガ派（jñāna yogī サーンキヤ学派のこと）の説く知識と同じものではあるが、ブラフマンや最高我に比して、クリシュナ神、および『ラーム・チャリト・マーナス』のラーム神のほうがはるかに優れている。ブラフマンと最高我と最高神の相違は、次の節に解説する。『バーガヴァタ・プラーナ』（三・三二・三三）には、ある一つの乳粥などの物質が、多くの属性を有して、眼などの感覚器官によってさまざまに知覚されるのと同様に、最高神は、念想の方法の違いによってさまざまに知覚されうると説かれている。それでも、甘美な恋愛感情などの属性を数多く有しているクリシュナ神としての最高神の形態が最上なのである。同じ『バーガヴァタ』の別の個所（一〇・一四・六、七）には、次のように説かれている。「普遍なるヴィシュヌ神よ、汝には、有属、無属両方備わっており、純粋な心によって、汝の無変、無形にして知識の対象としての無属性なるブラフマンの偉大さが、いつしか理解されるであろうが、それでも、この世界の利益のために化身した汝のこの有属性なる幾多の形態の徳を、誰が数え上げられようか。算術に長じた者が長い時間をかけて数えれば、大地の原子、天空の氷の微片、太陽などの光の数は数えることもできようが、それでも、汝の有属性の形態たる化身の属性をすべて数えることはできない。」

しかし、最高神のこれらの属性は、非知的原理プラクリティに属する自然のものではないので、自然な人間の行動規範などでそれらを計ることはできない。最高神は、無数の超自然の属性を持ち、無限の力と完全なる歓喜を本体とするものだからである。無属性で無差異、無形象なブラフマンとクリシュナ神の関係は、光線と太陽の関係のようなものと説かれている。しかし、実は、無形相なるブラフマン（すなわち、純粋精神原理）、不変不死（すなわち、輪廻からの永遠なる解脱）、日常の義務（すなわち、聴聞などのバクティによるヨーガ）、そして至高なる幸福（すなわち、愛によるバクティ）、これらすべての基体がクリシュナ神なのである。クリシュナ神は不生であるが、それでもバクトのために降誕するのである。この考えは、少し不思議に思われるかもしれない。ある一つのものが同時に、不生でありながら、生起するものではありえないからである。この疑念に答えて、バーガヴァタ派の人びとは、最高神の崇高さと威力は不可思議なので、自然の誕生などの現象とは比較できないと言うのである。

化身の動因

右に述べたように、化身の主要な動力因は、バクトたちのために遊戯を展開することなのである。この遊戯には、顕現と非顕現の二種類がある。中世のバクトたちは、多くの場合、顕現した遊戯、つまり感覚器官によって捉えられる遊戯を表現したのであった。ヴリンダーバンにおける最高神（クリ

シュナ神)は、牛飼い女ゴーピーたちとの永遠なる遊戯に没頭している。クリシュナ神には、降誕の地マトゥラー (Mathurā) と王国ドゥワールカー (Dvārkā) という二ヵ所の住居がある。さらにマトゥラーの住居に牛飼いの村ゴークル (Gokul) とマドゥプリー (Madhupurī) という二ヵ所の区別がある。ゴーローク(牛の世界)という名で親しまれているクリシュナ神の天上の居所は地上のゴークルの延長に過ぎない。ゴークルにおいてこそ牧童クリシュナ神と牛飼い女ゴーピーたちとの甘美な戯れが最も多く行なわれているからである。マトゥラーの栄光は、天界ヴァイクンタ (Vaikuṇṭha) よりも高いのである。トゥルスィーダースの『ラーマーヤナ』のラーム神が生誕し君臨したアヨーディヤー (Ayodhyā) という町も、マトゥラーと同様である。

クリシュナ神の甘美なる行為は、四種類に分けられる。崇高な行状 (aiśvarya-mādhurī) では、クリシュナ神は、神としての情趣を強く持つ。戯れの行状 (krīṛā-mādhurī) はたくさんあるが、そのなかで、クリシュナ神が牛飼いとして行なう遊戯が最も優れている。『バーガヴァタ・プラーナ』(一〇・三五・一四、一五)によれば、クリシュナ神が笛を唇に当てて奏でると、一切を知っているブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァなどの神々でさえも理性を失い、心を奪われてしまったとあるが、この記述によって、クリシュナ神の笛を奏でる遊戯は、不可思議であることが明らかである。スールダースや他のバクトたちは、この笛の行状 (veṇu-mādhurī) を詳細に描いている。クリシュナ神の容姿の美しさ (vigraha-mādhurī) の表現で、中世の文学は満ちあふれている。美しい容姿を見て心を奪われなかった人は、世界にいないかもしれない。トゥルスィーダースは、一人一人に最高神が姿を示現する場面で、人は、

最高神との出会いによって心を魅了されてしまう、と非常に言葉を選んで述べている。この点に関して、『ラーム・チャリト・マーナス』のラーム神と、『バーガヴァタ・プラーナ』のクリシュナ神とは同様である。

『バーガヴァタ・プラーナ』(一〇・二九・四〇)には、「この三界に、クリシュナ神の、美しく妙なる調べの笛の音色に魅了され、三界を飾る美しいその姿を見て、心を奪われぬ者がいようか? この笛の音を聞き、お姿を見て、牛、鳥、木々、そして鹿までも、喜びにうち震えるのだから」とある。この美しさに酔いしれたバクトは、天界や解脱を望まず、修行の完成も気にかけず、ただ終りなきときまで、不退転のバクティ(最高神への信愛・帰依)を切望するばかりなのである。そして、一度クリシュナ神の有属性なる姿を念想すると、バクトは、知性をすべて捨て去ってしまう。知恵と知識、法と実践などのすべてが、バクティに比較すれば、ささいなものになる。なぜならバクトは、ヨーガのような知恵の道程は剣の刃のようなもので、人は瞬く間にそこから落ちてしまうことを知っているからである。その道程をなんとか渡ることができれば、必ずや悟りの境地を得ることはできるが、この境地が、求めずして自分のもとにやってこようとしており、クリシュナへのバクティがなければ、いかに高い境地も維持できないのである。このバクティという如意宝樹は、最高神がその恩寵を下さぬ限り、バクトには得られない。バクティを行なわなければ、ブラフマー神でも、最高神にとって好ましからざるものであり、バクティを行なうなら、最下層の者も、最高神にとっては、自己の命のように愛しいものなのである(『ラーム・チャリト・マーナス』七・一一九・一と七・一二〇・六)。生まれや行

為がどんなに低く卑しくとも、最高神は、かれのもとに駆けつけてこよう（『スールサーガル』一・一・二）。

二種類のバクティ

右に述べたバクティには、ラーガーヌガー（rāgānugā）とヴァイディー（vaidhī）の二種類がある。義務意識に基づいて設けられる掟が規則（vidhi）と言われ、自然な趣向によって刺激される心の性向が愛着（rāga）と言われる。すなわち、自己の切望する対象に自然に引かれることが愛着なのであり、愛着が勢いよく向かう対象が、愛しいのである。最高神と束縛されている個我の本質的差異は、個我には、対象に対する執着があるが、最高神にあるのは無執着（vairāgya）だということである。トゥルスィーダースは、最高神は完全なる知識そのものであり、個我は幻力（māyā）に囚われた無知なるものと述べている。すなわち、個我は、幻力に囚われているために、他に依存するものであり、最高神は幻力の支配者であり、自己依存するものである。物質的肉体にたいしても愛着は生ずるのであるが、それは、物質的なるがゆえに、輪廻世界への束縛の原因となる。しかし、個我のその愛着が最高神に向けられれば、個我は救済される。物質的現象世界においては、規則と愛着は矛盾して見えるが、最高神がそれらの対象であるならば、両者の矛盾はなくなる。最高神への愛着が確固たるものにならない限りは、バクトは義務意識に囚われ続ける。ブラジュの住人たちの最高神との関係は、愛着を本質とするものであった。それゆえ、かれらのバクティは、愛着を本質とするバクティ（rāgātmak bhakti）

と呼ばれるのである。このバクティを行なう資格を有するのは、ブラジュの住人たちだけであった。かれらの模倣をし、自己に誇りを持ち、最高神への帰依の喜びを体験するバクトたちのバクティが、愛着にしたがうバクティ（rāgānugā bhakti）と呼ばれるのである。

十種の禁戒

愛着にしたがうバクティ、規則にしたがう（ヴァイディー）バクティの修行者たちは、みな、肉体、心、アートマン、自然や社会の状況に応じて、最高神への讃美を詠ずる。かれらには、次の十種の禁止行為がある。（一）非道徳的で信心のない偽善者たちとの交際、（二）弟子や同行者、兄弟や親類の者から制約を受けること、（三）寺院建立などの大事業の開始、（四）さまざまな内容の書物、芸術、音楽の学習、訓練、（五）吝嗇、（六）悲しみなどの感情に囚われること、（七）他の神格を無視すること、（八）生類を苦しめること、（九）奉仕を怠ったり、顧みなかったり、不浄な行為をしたり、真摯な態度がなく、驕ること、（一〇）修行者にたいする誹謗、シヴァ神とヴィシュヌ神の別異性を思惟すること、師への不敬、神々の非難、唱名の功徳にたいする不信、ハリ（クリシュナ）神の御名の意味をさまざまに推量すること、唱名、念誦と他の聖なる儀礼を比較すること、不信心者に神の御名を唱えることの功徳を説くこと、唱名を嫌うこと。

規則にしたがうバクティには、信仰心をいだき、それを堅固にし、最高神に専念するという三つの段階がある。そして、このバクトたちは、次の二つの根本原則を認めている。（一）最高神こそが、

個我が念想すべき唯一の神格であり、その念想を助ける行為を、個我はなすべきである。(二) これに反して、最高神を忘却することと、それをもたらすすべての行為は捨て去るべきである。

さらに、このバクティには、次の五支分がある。(一) 最高神の神像への奉仕、(二) 最高神の物語の語り、聴聞に参加すること、(三) 良き師に入門、師事すること、(四) 唱名、(五) ブラジュに住むこと。規則にしたがうバクティの修行者は、当然これを守っている。バクティ聖典の規定では、バクトにはいかなる身分の上下もないのであるが、自分の趣向が最高神への奉仕に自然に向くようにバクトが望むのは当然である。

さてここで、中世のバクティ文学に目を向けてみると、そこには、これらの規則、禁止規定を説く教えや譬喩がたくさんある。バクティ聖典の規定を理解できないと、こうした譬喩に辟易してしまう。このような人たちは、この時代の文学は、単なる文学作品ではなく、民間に定着している宗教儀礼を反映しているものであるということを忘れてしまっている。このバクティ文学の民間の宗教儀礼は、非常に重要な問題なのである。

最高神への愛情の生起次第

最高神の恩寵によって、突如、神の愛を獲得したバクトは非常に少ない。なぜならば、教典の規定では、一般に、次のような愛の生起次第があるからである。(一) 聖典や師の教えを信ずる、(二) 良き師に入門、師事する、(三) 讃歌詠唱などの儀礼を行なう、(四) 最高神 (クリシュナ神) に仕えること以外の無意味なことがらを捨てる、(五) 信心を堅固にする、(六) クリシュナ神への奉仕、讃美に専念する、(七) クリシュナ神にだけ心を執着させる、(八) クリシュナ神を恋慕する、(九) クリシュナ神への愛情。

愛情が生起すると、バクトには、次の五種類の感情がありうる。この感情に対応して、最高神にたいする愛情のあり方も五種類に分けられる。

基本的感情	最高神への愛情
静寂 (śānta)	静寂 (śānti)
奴僕 (dāsya)	敬愛 (prīti)
友人 (sakhya)	友愛 (preya)
慈愛 (vātsalya)	愛憫 (anukampā)
恋愛 (mādhurya)	愛楽 (kānta, madhurā)

バクティを詩論で解釈する学者は、ラサ (情趣) 論者の説く七種のラサ、すなわち、愛 (sṛṅgāra) と静寂 (śānta) の二つを除いた、笑 (hāsya)、驚 (adbhuta)、勇 (vīra)、悲 (karuṇā)、怒 (raudra)、恐 (bhayānaka)、憎 (bibhatsa) の七つを、神の愛を表現する副次的ラサとして捉えている。シュリンガーラとシャーンタ・ラサの二つは、右の五種類の基本的感情の基体をなしているのであるが、詩論学者の説くシュリンガーラとシャーンタ・ラサは、バクトの説くそれと同じだと理解してはならない。両者には、本質的な相違がある。詩論学者のそれは物質的、現象的なものであるが、バクトのそれは精

神的なものだからである。

「静寂」な感情を持つバクト

ヴィシュヌ派のバクトたちは、最高神の非限定的な形態（すなわち、そのなかに人格的関係を想定できないような形態）に主要な意義を置いていないが、それでも、かれらが「静寂」なる感情を持ちうるという点は注目すべきことである。バクティにとって、非限定的な宇宙原理ブラフマンのみでは用が足りない、ブラフマンの限定的な形態が必要なのである。それゆえ、「静寂」な知性とは、バクトがそれによって、最高神はただ単に無属性、非限定的であるばかりではなく、最高神とバクトの間には人格的関係があることを理解できる知性なのである。最高神に向けられたバクトの知性は、物質性、現象性を失い、感官の対象に耽ることをやめ、自己自身に専注するようになる。神の無属性を強調するニルグヌ系統のバクトは、このような知性を持つ系統の人たちなのである。

カビールダースの説く、「蓮という井戸のなかでブラフマンのラサを飲み続けよ」（三章「ラウ」という語の意味）という三昧禅定は、この系統に属するのである。このラサは、最高神の非限定性がなくなったところに生起可能なものである。だから、たとえバクトが自己自身に専注している状態であっても、そのバクトの対象は、無属性なるブラフマンではないのである。ブラフマー神の息子の聖仙サナカ、サナンダナなどのバクトは、この系統に属する。しかし、ブラジュでの神々の遊戯の描写のなかには、このシャーンタ・ラサ（神の崇高な姿に対する情趣）の余地はまったくない。だからこそ、クリ

シュナ神の遊戯の場面を詠唱するバクトたちは、このラサをとくに取り上げなかったのである。

「奴僕」の感情を持つバクト

奴僕の感情に対応するラサには、敬意の感情と、年長者への尊敬の感情を伴うものの二種類がある。最高神の崇高な姿にたいし、敬意と偉大さを認めるバクトとは、この系統に属する。ダースヤ・ラサ（自己を神の奴僕と捉える情趣）の対象としての基体は、その指令によって質料因であるマーヤーに何億もの宇宙を創造させ、自己の隅々にわたる権勢によって世界中を光輝たらしめる諸王のなかの王であり、真実、正義、正しい行為などの源泉である最高神の崇高な姿である（『ラーム・チャリト・マーナス』五・二一）。最高神の、この超自然な力を備えた姿に魅了されたバクトは、神の奴僕であることを誇らしく思う。このラサが生起する基体であるバクトには四種類ある。すなわち、神によって統御されたバクト、守護されたバクト、神の廷臣、神の侍者である。

「友愛」の感情を持つバクト

最高神に、朋輩として讃歌を捧げるバクトは、友愛を本性とするものである。クリシュナ神には、幾種類かの友人がいるが、そのなかで、ブラジュに住む友人が最も優れていると考えられている。なぜならば、この友人たちは、クリシュナ神の人間としての姿の背後に、不可視なる宇宙神としての姿に少しも気づかないのであり、それゆえかれらの友情には、敬意や偉大さの感情が入りこむ余地がな

いのである。まさにこの理由で、これらの感情を持つバクトたちは、奴僕の感情を持つバクトたちよりも、常に上位に位置する。このような、友愛の感情を持つバクトたちは、次の四種類に区分される。

第一は、心温かい友人で、クリシュナ神より年長の友人である。第二は、年下の友人で、クリシュナ神と友人の愛情には慈愛の感情が混じっている。第三は、同じ年齢の友人で、クリシュナ神の遊び仲間である。第四は、恋愛を手助けする友人で、ブラジュの美しい牛飼い女たちとの愛の戯れの場面で、クリシュナ神の味方をするのである。

「慈愛」の感情を持つバクト

クリシュナ神の親たちは、慈しみの感情をもってかれを愛でていた。このような感情をもって讃歌を捧げるバクトは、慈愛の感情を持つ人たちである。

「甘美な恋愛」の感情を持つバクト

最後の甘美な恋愛の感情が最高のラサである。これは、輝かしいラサ(ujjvala-rasa)とも呼ばれている。このラサ(情趣)が生起する基体は、ブラジュの美しい牛飼い女たちである。学匠たちは、『バクティ・ラサームリタ・スィンドゥ』(*Bhakti Rasāmṛta Sindhu*『バクティの情趣の甘露な海』、チャイタニヤの第一の弟子 Rūp Goswāmī 著)などの書物で、これについて詳細な分析を行なっている。このラサが生起する最高の基体は、牛飼い乙女のラーディカー(Rādhikā=Rādhā)である。詩人のビハーリー(Bihārī 十七世紀初頭、作詩法文学時代のジャイプルの宮廷詩人、代表作『サトサイー(七百吟)』)は、「恋愛の感情は、それに浸るほどに輝しき美しさが増す」(ドーハー 六六五)と詠い、このラサを指摘している。このラサに関しては、拙著『スールの作品』(一九三六年刊、第四章)で、少し詳しく論じた。

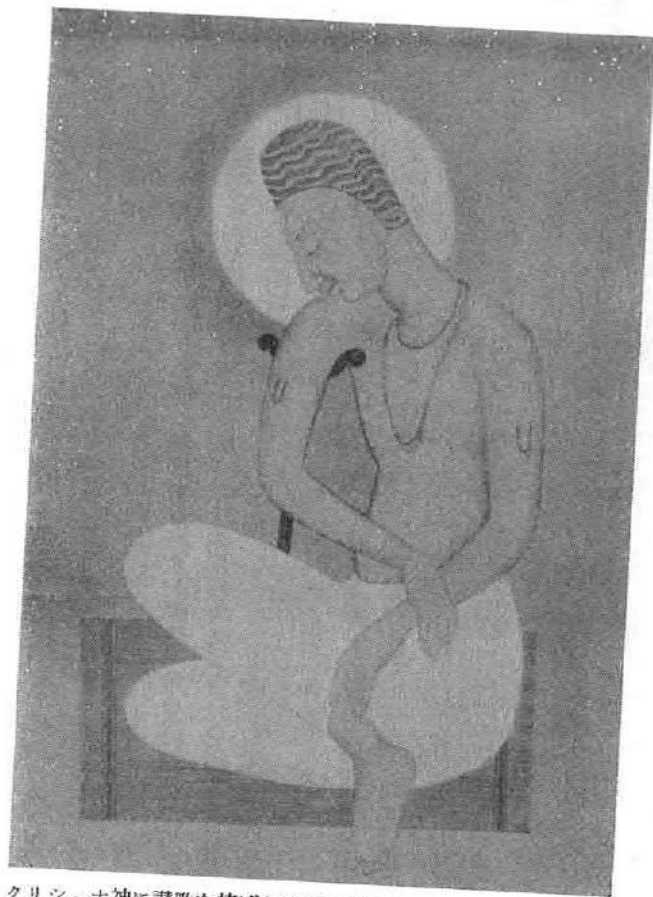
こうして、五つのラサの得失について考察したが、それには立場により見解の相違がある。クリシュナ神を崇拝する信仰者は、シャーンタ・ラサが最下位にあり、そのうえにダースヤ、サキャ、ヴァーツァールヤと順次上昇して、マドゥラないしはウッジュヴァラ・ラサが最高位に位置づけられると主張する。ところが、世俗では、この順序は正反対となる。なぜなら、この世は、マーヤー(幻影)の鏡の映像のようなもので、この鏡のなかに、我々は最高神の影を現象として見ているから(『ブラマルギート』二〇)、とも説かれている。鏡のなかで最も上に映っているものは、実際には一番下にあり、鏡のなかで最も下に映っているものは、実際には最も上にある。だから、甘美な恋愛感情としてのマドゥラ・ラサが最高神に向けられると最上位にあり、物理的、現象世界に向けられて官能に惑溺するシュリンガーラ・ラサと名づけられると、最下位にあるというわけである。

トゥルスィーダースの説

トゥルスィーダースは自作のなかで、このマドゥラ・ラサを否定はしていないが、間接的には否定の意図があるかのように、それにふさわしい文脈に至るやダースヤ(すなわちプリーティ)・ラサを称讃する。このような文脈で、かれは、「奉仕の精神がなければ、この世が救われるのは不可能である。

こう考えてラーム神を讃えなければならない」と述べている。また別の文脈では、ラーム神自らが自己の原理を説きながら、「生類のなかで、私は人間が最も愛しい。そのなかでもバラモンが、そのなかでもヴェーダを知る者が、そのなかでもヴェーダの教えにしたがう者が、そのなかでも遁世者が、そのなかでも知恵者が、そのなかでも有識者が愛しい。しかし、私にとって最も愛しいものは、私の庇護の他に拠り所のない、私の奴僕である。私は真意を強調して語るが、私には、奉仕者より愛しいものは他にない」（『ラーム・チャリト・マーナス』七・八六・二〜四）と述べている。

クリシュナ神のバクトとラーム神のバクトの視点の相違

この点に関して、トゥルスィーダースは、ラーマーヌジャ師の考えかたに非常に近い。大詩聖トゥルスィーダースのこうした見解が、ラーム神信仰文学全体の主張に大きな影響を与えている。マドゥラ・ラサに重きを置く教えのなかでは、身分の上下関係は問題にならない。最高神にたいする崇高な感情が少なければ少ないほど、バクトは甘美な恋愛感情（マドゥラ・ラサ）を激しく知覚するであろう。しかし、奴僕の感情のなかには、この神にたいする尊崇の感情が、どうしても必要なのである。それゆえ、神の庇護を求めるバクトは、最高神の次の三つの姿を強調せざるをえない。（一）寛大な姿、（二）庇護を求めてきた者にたいする、慈父としての姿（『ラーム・チャリト・マーナス』二・二九九・一、四）、（三）慈悲心の基体としての姿（『ヴィナエ・パトリカー』一六二）。このような姿を示現して、最高神はどのような罪深いバクトをも許すのであり、最高神の御前で輪廻転生の罪は消え去り、その庇護のも

クリシュナ神に讃歌を捧げた盲目の詩人トゥルスィーダース

とに至ってバクトは満足し、その苦悩のすべてが消え去るのである。トゥルスィーダースは、ラーム神のこうした姿を何度も描写している。

この奴僕の感情を持つバクトは、甘美な恋愛感情をもって讃歌を捧げるバクトと、この特異な視点において大きく違ってくるわけである。甘美な恋愛感情をもって神を讃美するバクトにとっては、神神の遊戯の姿こそが主要な関心事であり、神々の愛戯、神々の愛の讃歌こそが、自分たちの歌のテーマである。一方、奴僕の感情をもって神に奉仕するバクトには、神の崇高な姿が必要なのである。最高神の神々しい姿を常に念想し続けない限り、このバクトには、自分の惨めな姿をはっきりと思い浮かべることはできない。まさにこうした理由によって、ヒンディー文学のクリシュナ信仰を描いた文学には、世俗的な愛の遊戯の表現があふれていて、超俗的な思惟から解放されており、他方、ラーム信仰文学では、神の崇高な姿が主要テーマであるために、神々の愛の遊戯は重要性を持ちえないのである。それゆえ、トゥルスィーダースの『ラーム・チャリト・マーナス』には、どの場面でもラーム神の神々しい姿が念想されており、トゥルスィーダースは、こうした神の姿を描写して飽くことを知らぬかのように見えるのである（『ヴィナエ・パトリカー』一六二、一六六）。奴僕のように神に仕えるバクトたちのこの独特な視点を称讃できない批評家たちは、『ラーム・チャリト・マーナス』の物語のなかに神の崇高な姿がたくさん描かれていることが、詩の美しさを損う要因であるとしばしば述べて、トゥルスィーダースは詩人としての素質に欠けていると評している。このような批評家たちにとっては、神の甘美な愛情を詠うバクトたちの作品のなかには、当然のことながら、詩的欠点が見えないはずであるが、かれらはそういう作品にも、不適切で猥雑な表現があるとしばしば感じる。これら二つのいわゆる欠点が、詩の美しさを損うものと解するかそれを引き立たせるものと解するか——これこそが、二系統のバクトの独自の視点を明示しているのである。

（1）この詩句の前後の文脈の概要を示せば以下のごとくである。

聖仙ヤージュニャヴァルキヤにバラドヴァージャ仙が、安寧・知恵・福徳そのものであるシヴァ神さえも称讃・帰依してやまないラーム（ラーマ）とは、アワド国王ダシャラタの王子であり悪魔ラーヴァナに誘拐された妻スィーターとの別離に苦悩し怒ってその悪魔を成敗したその人か、と尋ねる。これに対するヤージュニャヴァルキヤ仙の答のなかのシヴァ神が妃サティーに説く物語として、悪魔に苦しめられている地上界の苦しみを救うべく最高神ヴィシュヌの化身として人間に生まれたラーム王子の行状を述べる物語詩が始められる。第二王妃の奸計によって父王より国外追放を命じられたラーム王子が、妻スィーターと義弟ラクシュマンを伴って森住生活を余儀なくされている時、悪魔に騙され妻を誘拐されてしまい別離の悲しみのあまり妻を探し求めているところに、悪魔に知られないよう秘かにラームに会いたいと願っていたシヴァ神が妃を伴って現われラームに帰依礼拝するのであるが、夫の意図を知らない妻サティーは、世界の主である夫シヴァ神がそのような人間ラームをなぜ礼拝しているのか分からず自問する。

ここに引用された詩句は、自問するサティーの言葉である。

（2）辻直四郎訳『バガヴァッド・ギーター』（講談社、昭和五十七年）、七九頁。

第七章　中世の宗教思想家に見られる思想の共通性

中世の宗教思想家の間には、思想、修行方法、行動規範などに関する考えかたで、種々の違いがありながら、一つの共通性も見られる。この共通性があることによって、中世のバクティ文学全体がある特別なジャンルの文学となりえたのである。古い時代の修行者が持っていた幾つかのことがらを、中世のすべての修行者と宗教思想家たちがみな等しく受けついでいた。

バクトと最高神との関係

このバクティ文学の根幹にある第一点は、バクト（信愛・帰依者）が、最高神と人格的な関係を結んでいたということである。最高神は、これらのバクトたちにとって、単なる力（sakti）や実在者（sattā）ではなく、バクトに恩恵を与え、愛情を注ぎ、救済し、化身することができる全能の人格神なのである。ニルグヌ（無属性の最高神を崇拝する）系統、サグヌ（有属性の最高神を崇拝する）系統を問わず、バ

クトは、最高神との間に何らかの個人的な関係を持っていたのである。

ニルグヌ系統の最大の詩人カビールは、「おお神よ、汝は私の母、私は汝の子供なり、私の欠点を何ゆえに許してはくれぬ。息子は多くの罪をなすもの、されど母はその罪を意に介さぬもの。子供が髪をつかみ、たたこうとも、母は悪しくは思わず。子供が悲しめば母も悲しむものなり」（『パド』一一一）と詠じている。同じようにダードゥーは、「おおケーシャブ（ヴィシュヌ）神よ、汝なしでは私は悲しい、眼には涙があふれる！おお内制者（ヴィシュヌ神）よ、汝がもし隠れてしまったら、私はどうして生きてゆけよう。汝が隠れてしまったら、私は夜をどう過ごせばよいのか。汝にまみえんと心が騒ぐ」（『パド』一・四・三、四）と述べ、スールダースは、「汝へのバクティが私の生命、もしバクティがなくなれば、バクトはいかにして生きるのか、水なしで生物が生きてゆけないごとく」（『スールサーガル』一六九）と詠じている。

カビールの系統のバクトを、「主知主義的」とか「（無属性なる最高神へのバクティを説く）ニルグヌ派」とか評する人びとがいるが、その人たちは、カビールダースがニルグヌ派に属しながらもバクトであり、かれが説く「ラーム」は、ヴェーダーンタ派のブラフマンというよりも、バクトの説く最高神であることを忘れているのである。つまり、カビールの説く「ラーム」は、単に実在で知識よりなる最高神とは異なり、人格神なのである。それゆえ、カビールなどのバクトは、主知主義的でありながらも、神と人との愛情によるつながりを信じているのである。

ブラフマン・最高我・最高神

この中世の思潮の本質を理解するには、有属性なる最高神を崇拝するバクトたちのことも多少理解しておく必要がある。『バーガヴァタ・プラーナ』のあるシュローカ（頌）（三・二・一一）に、「完全なる歓喜としての真実在には、ブラフマン、最高我、最高神の三つの形態がある」と述べられている。最高神の精神的形態のみを直接に観る主知主義的バクトは、最高神の一部分しか知ることができないにもかかわらず、自己の知識によって、その精神的部分に融合できると主張する。これがまさに、知識としてのブラフマンと言われるのである。この哲学説では、知識は無形相であり、知覚者と知覚の対象の区別はない。

第二の形態は最高我である。この崇拝者は現象世界を形成する力（シャクティ）とその力を持つ最高我を区別して知覚している。この最高我は、ヨーガ行者の崇拝の対象である。これにたいして、バクトにとっての最高神は、完全にして、すべてのシャクティを持つものである。そして、バクトこそが最高神のこのシャクティを享受できるのであり、それゆえバクトは、最高神の愛を獲得することを切望するのである。解脱（mokṣa）、すなわち最高神の一部分に帰入することを、バクトは決して望まない。解脱は、バクトにとって人生の窮極の目標ではなく、神の愛情を得ることこそが目標なのである。このことが、当時のすべてのバクトが一様に認めていた第二の特徴である。これを、バクトたちは、さまざまに詠じている。「おお最高なる神よ、私にお姿を示現されよ。私は、汝が与える解脱はいらない。おおゴーヴィンドよ、私は超自然の力はいらない。私は汝が欲しいのだ。おおラームよ、私は

ヨーガもいらず、享楽もいらない。私は汝が欲しいのだ。おお神よ、私は家も森も欲しくはない。汝が欲しいのだ。私は、他には何もいらぬ、汝の姿を見たいだけだ」（ダードゥー・ダヤール）とか、あるいは、「私には、法も財も愛も涅槃もいらぬ。私は、生まれ変わってもラグパティ（ラーム）へのバクティが得られるよう恩恵が欲しいのみ」（トゥルスィーダース）とも詠われている。さらに、「八種の神通力と九種の宝で得られる幸福などは、父ナンド（クリシュナ神の養父）の牛を追っていれば忘れてしまう。何千万もの金銀でできた御殿も、茨でできた小屋と取りかえられる。毛布と杖さえあれば、クリシュナ神は三界の王国を支配できる」（ラスハーン）と詠われている。

最高神との遊戯

すなわち、バクトの窮極の修行は、最高神とともに遊戯（リーラー、無目的で結果のいかんを顧みない行為）をすることなのである。バクトは、自己の礼拝方法にしたがって、この遊戯をさまざまに区別しているが、その目指すところは、この最高神との遊戯である。下僕のように、無私の感情で讃歌を詠ずるバクトは、永遠に最高神に奉仕することを望み、恋愛感情で讃歌を詠ずるバクトは、クリシュナ神の地上の天国ゴーロークに常に住みたいと願う。無属性なるブラフマンに讃歌を詠ずるニルグヌ系統の人びとも、最高神の精神的実在に帰入してしまうことを望むのではなく、そこで永遠に楽しみ続けることを切望するのである。かくして、ダードゥーは、最高神との常恒なる遊戯に専念して、親しい人たちと色粉をかけ合う春の祭を題材に次のように詠っている。「愛しき人と色粉かけ合うは

妙なる笛の調べ満つるところ、不滅の獅子座に坐す主　子供に愛を降り注ぐ。愛しき人と色粉かけ合うは　別離が絶えてなきところ、本初の神人プルシャと会えり　心の奥にてたまさかに。愛しき人と色粉かけ合うは　常春が普く満つるところ、侍者たるわれは常に嬉し、永遠に愛しき人を見られるがゆえ」（『サーキー』四・五～八）と。カビールダースは女性の立場にわが身を置いて神を恋いこがれる心を次のように詠じている。「その日はいつ来るの、その日のために、体全体で抱擁を受けられるように、私は、この身体を持ったのに。私はあなたと楽しく、体と心と命を捧げて遊べるのはいつかしら。この切なる願いをかなえておくれ、全能なるラームよ」（『パド』三〇六）と。このように、最高神との永遠の遊戯ということが、この時代の第三の共通項である。

カビールダース、ダードゥー・ダヤールなどのニルグヌ系統の人たちが説く常恒なる遊戯と、スールダース、ナンドダースなどのサグヌ系統のそれは、同種類のものである。両者の相違といえば、前者のバクトの眼前には、バクトと人格的関係を持つ最高神の姿と同時に、形態を超えた神の無限性が存在し、後者のバクトの前には、最高神が常に象徴的な姿を示現しているために、神の無限性が前面に出てこないかのようだということだけである。

バクトと最高神の平等観

中世のバクティ運動の大きな特徴は、バクトと最高神とが同等だと説かれたことである。そもそも愛情が成り立つ基盤は同等の関係である。また、バクトにとって、師は最高神に等しいと説かれてい

る（『バクト・マール』ドーハー一）。一般的にはこの二点は、バクティの感情が高まって称讃する意味で述べられたことと理解されている。すなわち、バクティの感情の高まりのなかでは、バクトは最高神であると理解されているのである。これは何も、バクトが本当に最高神であるということを意味するわけではない。そうではなくて、バクトが偉大であることを意味しているのである。ある場合には、バクトは最高神よりも偉大であると説かれている。ここで、タントラの行法では、師がシヴァ神と同等の地位を与えられていたことに注目すべきである。サハジャ乗の仏教系のドーハー（二行詩）や詠歌のなかには、師へのバクティを説く句が数多くある。あるドーハーには、「師は成就者よりも偉大なり。師の教えは疑念なく実行すべし」（ハルプラサード・シャーストリー編『仏教讃歌とドーハー』序文、三頁）と説戒されている。カビールダースもまた、師をゴーヴィンド（クリシュナ神）と同等なり（『サーキー』一・二六）、と詠っている。中世のバクティ文学における師の位置づけはきわめて高いのである。ヴィシュヌ派のバクトの考えかたでは二種類の師がある。修行の過程で教授する師（śikṣā-guru）は最高神クリシュナ自身であり、修行の完成時に聖句を伝授する師（dīkṣā-guru）も最高神と同等である。中世の修行者たちが説く師の偉大さは、前の時代のタントラやサハジャ乗の修行者から継承された、という学者の意見は正鵠を射ている。

　このように中世という時代には、バクトが最高神と同等であると考える傾向がすべてのバクトに一様に見られるが、また、「ラームよりも愛しきは、ラームの奴僕」とも言われている。この言説の意味は、愛情の世界では、神とバクトの上下関係は問題にならない、神が愛情に囚われているから、と

いうことなのである。スールダースは、「愛に囚われしムラーリ（クリシュナ神）。愛に囚われ巧みな踊り手の衣装を身にまとい、愛に囚われ山の王（ゴーヴァルダナ山）を片手で持ち上げし。愛に囚われ、バターを盗み、愛に囚われ、綱で己れを結ぶ。愛に囚われ、ゴーピーに夢中になる者と名づけられ、愛に囚われ、呪縛されヤマラの木に姿を変えられたクベーラ神の二人の息子に解脱を与えたり」（『スールサーガル』二六三六[1]）と詠っている。こうした考えかたの展開は、サグヌ系統のバクトに多く見られるのであるが、ニルグヌ系統のバクトも、この考えかたを強調しないわけではない。ダードゥーは、「ラーム神を念誦するのが修行者の望み、修行者を念誦するのがラーム神の望みなり。ダードゥー曰く、両者は等しきもの、行為も同じなれば、願いも同じなり」（『サーキー』四・一六五）と述べている。

　ヴィシュヌ派のバクトの間には、次のような有名な話が伝わっている。「ある時ドゥワールカー王としてのクリシュナは、正妻のルクミニーに冗談で言った、『私はお前を力ずくでめとったが、お前の本当に愛している男は別にいた。お前をそやつのもとに帰してやる』。するとルクミニーは泣き出した」と。まったく同じように、クリシュナは、ヴリンダーバンでともに遊戯した牧女ラーディカー（ラーダー）にも冗談を言った。ラーディカーは、それに応酬して、別の冗談を言った。このような物語の意図は、愛情の相互性を示すことにある。ルクミニーは、愛の世界に完全に入りこむことができなかった。彼女の内面には、クリシュナ神の崇高さに対する感覚、すなわち、クリシュナ神は尊敬されるべき人という、上下関係に基づく意識があった。一方、ラーディカーは、完全に愛情にひたっていて、上下関係など一向に構わなかったのである。八詩仙のすべての詩のなかで、このテーマは非常

に美しく描かれている。

愛情こそ人生の窮極目標

愛こそが窮極目標である。スールダースは、このことを次のように詠っている。「愛は愛より生じ、愛によって苦海を渡るべし。愛がこの世を縛り、愛によって勝義を得る。ひとつの愛は必ず、甘美な生きたままの解脱をもたらし、愛こそがゴーパール（クリシュナ）に遭える確かな真実の路なり」（『スールサーガル』四七一二）と。

ダードゥーは、「愛こそが神の性、愛こそが神の姿なり。愛こそが神のありさま、愛こそが神の彩り。神との別離の苦悩の熱に身をこがしつ道を求め、愛の道程をつかめ。神への帰入の道に至れ、他の道に足を置くことなかれ」（『サーキー』三・一四三、一四五）と詠っている。また、カビールダースは、「主なる神と、仕える者バクトは同じ気持、両者は心の内で愛をもって遭う。神はバクトの賢さに喜ぶこととなし、バクトの心の愛に喜悦す」（『サーキー』四四・四）と詠い、トゥルスィーダースは、「ラーム神はバクトを愛するあまり、自らの神性を忘れ去り、バクトの言うがままになる、これが永遠の規則なり」（『ヴィナエ・パトリカー』九八）と詠んでいる。

バクティの偉大さ

バクトと最高神と同様に、バクティもまた、比類のない偉大なものである。ダードゥーは、これに関して次のように詠っている。「ラーム神が無限のごとく、バクティも無尽なり。この両者に限りなし、すべての修行者がかく声高く言う。ラームを言葉で表わせぬがごとく、バクティも文字で表わせぬ。この両者には限りなし、かく千の頭を持つシェーシャ蛇神が言う。ラームが無属性であるごとく、バクティも無染なり。この両者には限りなし、かくサントは断言す。ラームが完全であるごとく、バクティも完全なり。この両者は限りなく、別のものにあらず」（『サーキー』四・二二六〜九）と。このように、この時代の文学は、バクティ、バクト、最高神、そして師にたいする称讃で満ちあふれているのである。

神の御名の偉大な功徳

また、この時代のサグヌ、ニルグヌ両系統の宗教思想家たちは、神の御名の偉大な功徳を多く称讃している。ナーマ・マーハートミヤ（Nāma-māhātmya　神の御名の唱名の功徳を称讃する作品）が、『バーガヴァタ・プラーナ』などのほぼすべてのプラーナに付いている。そして、これが、中世のバクトの間で最大の展開を見せたのである。トゥルスィーダースは、非限定で純粋精神的実在であるブラフマンと、不断の歓喜、愛情そのものである最高神ラームの唱名の功徳は多大である（『ラーム・チャリト・マーナス』一・二五）、と述べている。

『ラーム・チャリト・マーナス』の冒頭（一・一九・一〜四）には、ラームよりもラームの名が、より多くの功徳を与えてくれるものであると詳述されている。また、カビールも、「私も説く、ブラフマ

ー神もマヘーシュ(シヴァ)神も説けり。ラーム神の御名は真実の精髄なりと。バクティとバジャン(唱名讃歌)は、ハリ(ラーム)の御名の念想なり、他は無限の苦しみの原因なり。心と言葉と行為によってラームを念想することが要諦なり」(『サーキー』二・二、四)と詠っている。同じように、ナーナク、ダードゥーらのサントたちも、唱名の偉大な功徳を描いている。ダードゥーは、神の御名のなかに、知力、知性、知識、愛情、恩恵のすべてが含まれている(『サーキー』二・一二)、と述べている。ダリヤー・サーハブ(Dariyā Sāhab 十七世紀ビハールのサント、主著『ギャーン・ディープ(知識の燈)』)は、御名の功徳の力がなければ、この世の束縛から解き放たれることはできない、良き師への師事とラーム神への帰依がなければ、カーラ神(Kāla 元来は時間の意、死神)が永劫にわたって掠奪し続けるだろう、と詠じている。このように、神の御名を唱えることの偉大な功徳に関しては、すべての宗教思想家が同じ考えかたを有し、最も大事な規則は、ラームの御名の念誦であり、最も重い禁戒は、それを忘れることである(『ヴィナエ・パトリカー』六七)、と知っているのである。そして、御名の功徳を信じた者は、あらゆる喜びを得、すべての苦悩がなくなり、幸せになった(『スールサーガル』三五一)、と詠じている。

神への愛情を生起させるためにサグヌ系統のバクトが規定した段階的な修行方法(『バクティ・ラサームリタ・スィンドゥ』一・四・一五、一六)は、すべてのバクトが容認している。バクティ時代の文学には、その九項目の記述がたくさんあるが、この点については六章に述べた通りである。サグヌ、ニルグヌ両系統のバクトに共通することがらが、さらに幾つかある。すべてのバクトが惨めな自己を告白

十頭の魔王ラーヴァナと戦うラーマ
(トゥルスィーダースの『ラーム・チャリト・マーナス』の場面より)

し、神への自己の帰投を信じ、最高神の恩恵によってこそ、苦しみからの解放が得られると固く信じていた。ヴィシュヌ神の化身ラーム神のバクトは、このことをとくに強調している。トゥルスィーダース、スールダース、ダードゥー・ダヤールに、このような信念が完成した形で見られるのである。

（1）「ヤマラの木」とはゴークルにある二本のアルジュナ樹（Yamalārjuna）のこと。『バーガヴァタ・プラーナ』（一〇・一〇・二七）によれば、財宝の神クベーラの二人の息子はある時酒に酔って裸で女たちと戯れていた。それを見て怒った神仙ナーラダ（人間界の苦しみを神の天界に報告する役を務める、ブラフマー神の息子）は、彼らを呪って二本の樹に変えてしまった。いっぽう養母ヤショーダーは、いたずらなクリシュナを懲らしめるために石臼に彼を縛り付けたが、クリシュナは人目がなくなると怪力を出して石臼ごと立ち上がり、石臼を振り落とそうとその二本の樹の狭間を目掛けて突進した。するとその樹はなぎ倒されて、クベーラの二人の息子は呪縛から解き放たれた。

第八章　バクティ時代の主要な詩人

カビール

カビールダースは、インドの文化状況が著しく下降しつつあるときに生を享けた。かれは、知を受くるに適さないと伝統的に考えられていた家系に生まれた。外的な誘引によるのか、内的な衝撃によるのかは不明だが、かれの属するジャーティの人たちは、ムスリム支配のもとで、支配者の宗教を受け容れることとなった。しかしその結果として、その人たちが、支配層に属するとの誇りを持てたわけでもなければ、昔から強いられてきた惨めな気持から救われたわけでもない。名目だけのムスリムになったこの機織り職人たちの血には、古来のヒンドゥー教的信仰が満ち満ちていたのだが、教典の教えを受ける途はここに閉ざされたままだった。この人たちは、代々、貧困のなかに生まれ、育ち、そして死んでいったのだった。しかし、才能というものは、家系などに関係なく現われるものである。カビールの前の時代にも、下賤であるとされ、教典の教えから疎外されて

いた諸ジャーティ集団に才能のある人たちが生まれてきて、何らかの形で社会の頂上をきわめてきたのだった。そういう人たちに開かれた唯一の門は、遁世であった。今日のインドでサードゥ（遁世苦行者）たちのことが問題になっているが、その根幹には、何千万という人たちを、いわれもなく下賤だときめつける制度が存している。カビールダースの時代の遁世志向の苦行者たちの集団は、概して仏教の変容した形に倣っていた。その集団には、サハジャ乗、ナート派、アワドゥート（遁世者）、タントラ行者などの人びとがいた。大乗仏教のひどく退廃した影響が、神と女神の崇拝の形で広まっていた。八十四スィッダ（成就者）のなかには、下賤な生まれとされる人が大勢いた。カビールダースにとって、教えを得る唯一の道は、それらのうちのいずれかの派に入ることであった。その他に、スーフィー（イスラーム神秘主義者）に加わる道もあった。しかし、それらはいずれも遁世者の集団であったから、かれが機織りの仕事を続けながら教えに通ずるということは、実質的に不可能であった。

幸いにしてカビールは、当時大師と仰がれていたラーマーナンドの知遇を得たので、その不可能が可能になった。カビールは遁世せずにすみ、しかも遁世者の思想を知ることができた。ヨーガ道の修行者にならずにすんだが、その真髄を理解できた。こうしてカビールという一個の人間において、幾つものことがらが合一した。かれは、貧しく、虐げられていた。それゆえ、終生、その人たちにたいしてなされていた差別、蔑視を忘れられなかった。かれの血のなかには、そういう不当な抑圧に反撃する気持が満ち満ちていた。かれはムスリムであったので、自然にイスラーム教の教えを受け容れられたが、それゆえ同時に、その弱点を攻撃することもできた。かれはパンディット（学僧）ではなか

ったが、学都カーシー（現ワーラーナスィー）に住んでいたので、かれらを近くから見ることができた。その結果、カビールは、他の人たちのように、自分を卑小な者とは思う弊に陥らなかった。なぜならかれは、いわゆる学僧、高僧も、ふつうの機織り職人と同じく生身の人間の強さと弱さを持っているということを、よく見て知っていたからである。かれは、存分に他者を攻撃できた。しかも、誰も自分に攻撃をしかけることなどできるはずがない、と言わんばかりの自信を持っていた。かれは、他者の弱点を指摘できたが、他者が指摘できるような弱点など自分にはまったくないと信じていた。かれは、哲学論争の手法を知らないがゆえに、哲学思想家のように、一言半句ごとに「しからば問う」という文句で始まる、相手の反論を予測するようなこともできなかった。それゆえかれの言は、矢のごとく直に胸に突き刺さるのである。カビールのそういう確信が非常に堅固だったので、学僧たちは、ときにそれを傲慢と取った。かれには、時代の開拓者としての確信と、民衆指導者としての共感があった。だからこそ、カビールは、一つの新しい時代を創出できたのである。

自分の詠歌のなかで、カビールはバラモン学僧に呼びかけているが、そこには、憤懣、辛辣さはなく、一種の自信が見られる。イスラーム教のシャイフ（師匠）に呼びかけてもいるが、それは、その人が劣等者であるかのように、物怖じしない態度の呼びかけである。アワドゥート（ナート派ヨーガ行者）に呼びかけたときは、そちらが我らから大いに学ぶがよい、というような口調である。かれは、自分の神ラームに呼びかけるときも、神が自分の一部であるかのような姿勢である。これらすべての言説から、かれが無類の自信を持ち、自己卑下の気持など毛頭なく、まことに素直であったことが明

白に見てとれる。カビールの素直にして明白な表出を、教典遵奉者たちは、ときに野人の思い上がりと見なした。というのは、伝統社会では、かれは一介の機織り職人に過ぎず、かれにはそのような発言をする権利がないとされていたからである！

カビールは、奔放であった。言うことはすべてはっきり表現した。興にのって隠喩や寓意を発するときに、かれが表明したことは、それ自体が古来の詩情を飾るものとなった。かれの詩では、古来の真実が貶められることがなかった。かれはすべて、経験に基づいて発言した。それゆえ、隠喩は、皆こなれたものであり、言説は急所を衝くものであった。かれは、神が愛しいときでも、神の無限の存在を忘れることがなかった。開いた扉が九つある家に閉じこめられた花嫁が、花婿との別離に悩むさまは、ある神秘的な愛の遊戯を示唆しており、有限が無限に合したいと熱望し、無限が有限を獲得したいと求める状態を示唆しているのである。[1] それゆえにこそ、この世界に光がある。この遊戯がなかったなら、この世には、いかなるものも存在しないであろう。我々は、調音器官などの制約のなかに無限の音の広がりを閉じこめようとすることに一種の歓喜を得る。そして、この制約によってこそ無限の音の連続――内的な音声（アナーハタ・ナーダ）を感じとるのである。同じように、制約により我々は無限を察知し、愛する者もそういう制約という変化により我々の歓喜を体験するのである。カビールの隠喩には、常に、この偉大なる真実が示唆されている。

カビールのラーム神への愛情と帰依には、ささいなことで落涙する感傷性はなかった。かれの愛情は、知により導かれ、信仰に伴われるものであった。別離の苦悩を、かれは邂逅の歓びと同じように、

易々と表現できた。かれの心は、愛情という美酒に陶酔していたが、その酒は、知そのもののようなマフアーの花（白く清楚で、芳香を放つ）と、どこにもありふれた粗糖とから醸されたものなので、迷信、感傷、狂躁的な陶酔とは無縁だった。帰依のあまりに、おのれをひどく堕した者と思うことも、かれはなかった。頭のてっぺんから足の爪先まで、カビールは、闊達、奔放で自信に満ち、積極的であった。

カビールは三つのことを書いていた。一つは、知識者、修行者を念頭に置き、二つは、民衆を念頭に置き、もう一つは、自分の興にしたがって。三つのどれにおいても、かれは空前の成功を収めた。かれは、学識があったわけでなく、詩学、修辞学の知識を持っていたわけでもなかった。詩作をするのは、かれの目指すところではなかった。にもかかわらず、かれの言には、詩情の至高の美が見られる。ドーハー（二行詩）やパド（詠歌）を、かれは前代の修行者たちから得たが、それにかれは独自の刻印を押した。かれは、宗教の領域では時代の師であり、文学の領域では未来の創造者であった。サンスクリット語という「井戸の水」を捨て、民衆の言語という「流れている水」で知恵を沐浴させた。かれの言語は、多数の方言の混淆である。かれは、言語の形成を目指していたのではないが、知らず識らずのうちに、新たな言語を創出していた。

ナーナク

ナーナクもカビールと同じく、無属性の神を尊崇していたが、身分的にはナーナクは、カビールの

ような下層の出自ではなかった。それゆえかれの言には、カビールのそれのような激しさはない。にもかかわらずナーナクは、社会に広まっていた差別を悪しきものと受けとめた。ただし、カビールとナーナクには次の点で違いがある。カビールの考えでは、ある階層の人たちに無慈悲な行為がなされるから差別の存在が不条理なのではなく、人は、その虐げられた人たちをも、自分と同等と思う義務を負っているのである。カビールは、自らが差別の苦渋を味わっただけに、かれの言では、差別の制度に責任のある者たちへのあからさまな攻撃が加えられたのだった。しかし、ナーナクの平等観は思索の所産であり、共感に発していた。スィク教団を興した人たちは、のちにムガル帝国の弾圧を受けるという状況のなかで、武器を手にせねばならなかったために、我々の目には、その宗派の信仰の側面より、武勇の側面が大きく映って、その創始者ナーナクをも忿怒の相において捉えがちである。しかし、実はそうではなく、ナーナクの信仰は、共感に根ざしていたのだった。ある時かれは、弟子のファリード（Farīd）をこう諭した。「ファリードよ、誰かが汝を打ったなら、その人の足もとに額ずくがよい」と。この教えに、ナーナクの真の姿が示されている。ナーナクの讃歌には、一途に神を讃えるようにとの教えと、現世的な逸楽から身を遠ざけるようにとの指示がある。

ヒンディー語によっては、ナーナク師は、あまり著作をしていない。そして、あまり多くないヒンディー語の著作にも、パンジャービー語の特徴が顕著である。ところが、「ナーナク」の名を付して、他の師たちも讃歌を書いている。その多くの言語はヒンディー語である。多くの人が誤って、これらすべての言説をナーナクの作品と思いこんだのである。

ナーナクの作品には、我執のない素直な帰依のさまが見てとれる。言語は平明、自然でありながら、心に残るものである。パドには、カビールのような奔放さはないが、信仰と神への信頼が横溢している。カビールダースと違い、種々の方面の修行者から取り入れた教典の語句に、新たな意味を付与することをナーナクはしなかったし、また、隠喩などの技法によって、讃歌を詩的にすることもなかった。明快な言語の鏡に、ナーナクの心情が美しく映っているのである。

スールダース

スールダースは、カビールのように、社会の下のほうの層に生まれたのではない。かれは高いジャーティ――おそらくバラモンのなかでもとくに血筋がよいとされるサーラスワト・ブラーフマンの家系に生まれた（『八十四人のヴィシュヌ派信徒の話』による）。しかし、スールダースが当時見まわした社会には、何ら高い理想がなかった。人びとは食べて飲み、病んでは治り、わずかの歳月だけ喜悦しては落涙するというような俗事に囚われているうちに生を終えていた。信仰の篤い者は、十か二十の寺を建立させ、祭儀を催して、五百人とか千人のバラモンに食をふるまっていた。高い階層の者たちは、虚栄に酔い痴れていた。かれらがなすことといったら、享楽だけであった。このように堕した社会のさまを、スールダースは厳しい言葉で描いている。合同家族制が行なわれており、その家族内で、いつも争いが繰り返されていた。働くことのできる間、人は平安に暮らしていた。しかし、やがて老いて身体が衰えてくると、子供たちが親たちを顕わに軽んずるようになっていた。このような状況のも

とに育った感受性の強い詩人の心に、離俗の気持が生ずるのは当然であった。スールダースは、この離俗の念を抱きながら成人した。ヴァッラバ師の知遇を受ける前のかれの心中は、この離俗の念でいっぱいであった。とはいえ、スールダースは、童心をもって生を享け、終生その童心をもって現世の旅を続けた。ヴァッラバ師と行をともにするようになると、かれはクリシュナ神の遊戯のさまを歌うようにとの教えを受け、純な心の童子のようにその新しいものを取り入れて、以前の迷妄を一挙に打ち捨てた。

　遊戯のさまを歌うときに、スールダースが好んで取り上げた主題は、愛であった。母の愛、子の愛、牛飼いびとの愛、恋する男女の愛、夫と妻の愛――こういうことがらで、かれの叙情詩集『スールサーガル』は満ち満ちている。スールダースが描く愛には、愛しい人との逢瀬の間にもやがて訪れる別れの懸念に悩み、別れ別れのときに逢瀬を待望するといったような愛は、かけらほどもない。クリシュナの養母ヤショーダーは、涙を流しながら着物の裾を握りしめ、「神さま、お願いです、神さまの御心のおかげで授かったこの子を私の手から奪われませんように」などと、神に願いごとをすることは決してない。同じように、純な心でクリシュナ神との遊戯に興じたラーディカーも、クリシュナに邪険にされ、すねたり見栄を張ったときさえ、怯えた眼差しをすることがなかった。スールダースの愛は、逢瀬にはそれを満喫し、別れでは悲嘆の涙にくれる。なぜならば、かれの心は童子のようだったので、愛する人と瞬時でも離れていると耐えられなくなり、一瞬でもともに過ごすときは、すべてを忘れて心からの笑みをたたえるからである。

　童子の心を描くことに関して、スールダースに並ぶ者はないとされる。かれ自身が、齢を重ねた童子であった。童子の心の描写にあたり、かれは、自ら童心を体験しているように思われるふしがあり、また同じように、母の心の機微も感じとっている。かれはクリシュナの童心を描いただけでなく、幼女ラーディカーの戯れも同じように魅力的にした。実は、『スールサーガル』に描かれたラーディカーとクリシュナの愛の振舞いは、すべて、童子の愛の振舞いそのものである。その笑い、奔放、熱中、喜悦は、まさに童子のものである。そこには、夫婦の契りを意識したところもなければ、来世を考えているふしもない。すべての遊戯は、明快、素直かつ自然である。かれの師のヴァッラバの教えにある通り、「神の行為たる遊戯には何ら目的はなく、遊戯そのものが目的である」。スールダースはこの遊戯を、至高の到達目標と考えていた。

　このように明快かつ洗練された愛の描写は、インドでは、他のいかなる詩人もしていない。これはスールダースの独自の特徴である。別離の状態にあるラーディカーの姿をスールダースは描いているが、それは、この愛にふさわしい。シャーム・スンダル（褐色の輝く肌）のクリシュナと逢瀬を楽しむときは、饒舌で絶えず戯れ、笑い声を上げているラーディカーが、別離にあっては寡黙で沈痛、思いにふけっている。遠方に行ったクリシュナの便りを伝える使者ウッダオに、他の牧女たちは、思ったことを遠慮会釈なく言ってかれを悩ますが、ラーディカーは、かれに近づこうとさえしない。クリシュナのもとに戻ったウッダオが描写した彼女のさまは、石をも溶かしうる。ウッダオは、彼女の目が涙をたたえ、頬がぬれ、顔色に生気がなく、目も窪んで、体全体が痩せ細っているのを見た。彼女は、

戸口のさきに進みでることさえできず、愛しいクリシュナの友ウッダオが伝えるべき言葉を尋ねたとき、気を失って倒れた。逢瀬では別離の心配を決してしない純真な愛の形こそが、別離において、こういう姿となりうるのである。実際、スールダースのラーディカーは、始めから終りまで、あどけない童女である。彼女の愛には、十五世紀のベンガルの詩人チャンディーダース（Caṇḍīdās）のラーダーのように、夫の母や姉妹に気をつかうところもなければ、同じころのミティラーの詩人ヴィディヤーパティの少女ラーディカーのように、涙のなかに笑みを含み、笑みのなかに涙をたたえるという巧智もない。この愛には、いかなる複雑さも見られない。家で、森で、川岸で、美しい花の下で、木の枝につけたぶらんこで——その愛がどういう場面で現われても、それはそれ自体で完結していて、ラーディカーが何かを期待したり、他人が彼女を意識したりしない。

スールダースが自分の主題を描き始めると、師に近侍する弟子さながらに修辞学が合掌しつつかれの後につき従うように見える。直喩が洪水のごとく押しよせ、隠喩が豪雨のごとく降り注ぐ。歌唱の流れに詩人自らが運ばれる。かれは無我の境地に達する。詩では、この没我と技法の共存は稀有のことである。一句ごとに見られる修辞技法に接しても、詩人が意図してそれを用いたと思う人はいない。ページを繰って読んでゆくと、幾多の直喩と隠喩、華麗な寓意的表現、目映いほどの示唆と暗示の表現が次々と見られ、ときには、ある一つのことが、二回、四回、さらに十回も繰り返して表現されることがあるが、それにもかかわらず、自然で本来の流れが損われることはなかった。『スールサーガル』を読んでいない人は、そう言われても奇妙に感じ、そのまま信ずることができないであろうが、

事実はたしかにそうなのである。詩的な美というこの深い森のなかに、独自の巧まざる美が存する。それは、隅から隅まで庭師の手の入った名園ではなく、創造者が創造物のなかに溶けこんで姿の見えない自然の森のようである。

スールダースは改革者でなかったし、知識の道の修行者でもなかったので、人に何かを教え説こうとしたことはなかった。かれは、決して、ある宗派、思想、個人に辛く当たらなかった。これも、かれの優しい心を示すものである。しかし、かれは、カビールダースのように、ことあるごとに卑しめられ蔑まれ、また、家住の人が遁世者より厳しく辛い生活を余儀なくされるような社会階層に生まれたわけでもない。スールダースが育った社会では、家住者の生活は華美に流れ、虚偽、虚飾に満ちており、「若さ、現世、富、知の驕りぞ疎ましき」というものだった。それゆえ、そういう社会から出離するのが、かれの道だった。スールダースはトゥルスィーダースのような、意志堅固な指揮官ではないから、社会の悪習から巧みに脱けだしてそれを攻撃することはなかった。ナンドダースのように、対者の言を論理の力で退けることも、かれは知らなかった。スールダースは、決して争いに加わることのない、敬虔にして揺るがぬバクト（信愛・帰依者）の一人であった。

バクトの間では、よく、スールダースがウッダオの化身であったと言われる。この説は、スールダースの信仰者、詩人としての最高の受けとめかたである。『ブリハッド・バーガヴァタームリタ』（*Bṛhad Bhāgavatāmṛta* チャイタニヤの高弟サナータンが著わした教学書）によると、ウッダオはクリシュナ神の一番の弟子であり、侍者であり、そして奉仕者であった。かれは常にクリシュナに近侍して

いた。休息、食事、政務のいつでも、クリシュナから離れず、後宮にまで供をした。ウッダオはしかし、ただ一度クリシュナから離れた。それは、クリシュナが、ブラジュの地に残してきた牧女たちの様子を見てくるように、かれを遣わしたときだった。そのときかれは、クリシュナに近侍しているときの倍の歓喜を得た。ウッダオは、三つの使命を帯びていた――神クリシュナに仕え、神と戯言を交わし、神とともに戯れることである。第一のことにかれがひたすら没入していたので、訳を知らない人たちは、かれが気が狂ったのかと思った。それは、スールダースの生涯そのものである。ウッダオが持った徳は、すべてスールダースにもあった。自分の詩作のなかで、かれは、ただ一度クリシュナから離れた。クリシュナに遣わされたウッダオが、牧女たちに揶揄されるという設定の『ブラマル・ギート』なる詩を歌ったときである。そしてそのとき、スールダースも、倍の歓喜を得たことに疑いの余地がない。このことはまた、スールダースのバクティ（信愛・帰依）には、奴僕として神に仕え、兄弟のように神と親しみ、恋人のように神と睦みあうという三つの信仰様態が統合されていたことをも意味するものである。

ナンドダース

ナンドダースは、スールダースに比べると、論理学者の面が強く、詩人としての面が弱い。八詩仙の詩人のなかで、スールダースに次ぐ位置にあるのがナンドダースである。かれの言語は平明で洗練されており、思想では教典を重んじ、ヴァッラバ師に沿う。そして、詩情に特異なものがある。かれは、『ブラマル・ギート』のウッダオと牧女たちのやりとりのなかで、まことに説得力のある方法で、無属性の神への信仰を排し、有属性の神への信仰の立場を確立した。かれについて有名な文句に、「他の者の造りしを、ナンドダース活かすなり」というのがある。

トゥルスィーダース

グリアーソン博士によれば、ブッダの後のインドで最大の民衆指導者はトゥルスィーダースである。かれは、並はずれた才能をもって生まれた。かれが生まれた時代の社会には、何ら高い理想がなかった。社会の上層の者たちは、少し前のスールダースの時代と同じく、享楽にひたりきっていた。一方、下層の男女は、貧しく、教養がなく、病に悩んでいた。遁世するのはありふれたことであった。家の財を失い、妻を失って、現世に魅力を感じなくなった者は、何のためらいもなく遁世して世捨て人になるのだった。そのため、いたるところに、種々の宗派の苦行者が満ちあふれた。「不可視」の神を念想せよ、と苦行者が周囲に注意を喚起する声が、いたずらに発せられていた。「不可視」を見ようとする者が、何一つ見ることができなかったにもかかわらず、である。低いとされるジャーティからも、何人もの優れた聖者が出現して、かれらが自信を持つようになった。しかしよくあることだが、教養と洗練を欠いたこの自信は、見るに忍びない驕りとなってしまった。精神修養から遠くかけ離れて驕り高ぶるその者たちは、自分たちが学僧やバラモンと同等だと豪語していた。代々便益を享受しなれてきた高いジャーティの者たちは、かれらを嫌悪していた。社会では富の権威が強まり、貧

窮はすなわち劣等と解されていた。学僧や学識のある者は、社会と何の接触も持たなかった。国中が無秩序に分裂し、目標もない状態にあった。そういう、分裂し、孤立した個々のものを統合する人が待望されていたのだった。トゥルスィーダースは、まさにそういうときに出現したのだった。

インドでは、統合をなしうる人のみが民衆指導者になりうる。なぜなら、インドの社会には、相互に対立する種々の文化、信仰、ジャーティ、行動規範、思考方法が存しているからである。ブッダは統合者であり、『バガヴァッド・ギーター』には統合の努力が見られ、トゥルスィーダースも統合者であった。トゥルスィーダースは、社会のさまざまな階層に暮らした体験を持つ。かれは、バラモンの家に生まれたが、家が貧しかったために、あちこちを彷徨せねばならなかったし、家住者の生活の最も低次元の執着の虜になり、教養と洗練を欠く民衆のなかにいたこともあり、そして学都カーシーの主導的な学僧や出家僧とも、しばしば交わらねばならなかった。かれは、諸々のプラーナ（古譚）、ヴェーダ、教典などの学習をした。そして、かれは民衆の求める文学と信仰の方向を知った。当時行なわれていた詩作の技法で、トゥルスィーダースが活用して磨きをかけなかったものは一つもないと、学者たちは証拠を挙げて証明した。アパブランシャ語最後の詩人チャンドのチャッパエ（十一拍＋十三拍の四行に十五拍＋十三拍の二行より成る六行詩）、カビールのドーハー（一行が十三拍＋十一拍＋休止から成る二行詩）、スールダースのパド（詠歌）、ジャーエスィーのドーハーとチャウパーイー（一行が十六拍＋十六拍＋休止より成る二行詩）、技巧派詩人たちのサヴァイヤー（一句が二十二～二十六音節より成る詩形）とカヴィット（一句が三十二音節より成る詩形）、ラヒームのバルヴァイ（一行が十二拍＋七拍＋休止より成る二行詩）、村人たちの誕生祝歌など、当時の民衆に好まれていたすべての詩形を、トゥルスィーダースは、その並々ならぬ才能によって自分の色に染めた。

民間の慣例と教典の規定の両方に広く通じていたことは、かれを前代未聞の成功に導いた。かれの詩はすべて、統合のための壮大な努力である。民間の慣例と教典の統合、在俗と離俗の統合、信仰と理知の統合、民衆の言語と古典語の統合、無属性と有属性の神への信仰の統合、神話と哲学の統合、最高の地位にあるとされるバラモンと不可触民チャーンダーラの統合、学識と無知の統合というように、トゥルスィーダースの主著『ラーム・チャリト・マーナス』は、冒頭から結末まで、統合を目指した詩作である。そういう大統合を目指す努力の基盤として、かれはラーム（ラーマ）神の所行を選択した。そして実際、それに優る選択はありえない。西欧の評論家たちも、優れた詩を望むなら優れた主題を選ぶべきだと言っている。ラームの御名を唱えることにより得られる功徳の教えは、当時、たいへん盛んであった。無属性の神を讃える信仰者たちは、神一般を指すラームというこの名を取り上げていた。そのため、民衆の間に、この語の威光が確立していた。となれば、トゥルスィーダースがなすべき仕事は、民衆に受け容れられたこの名を、理想の人物の行為に結びつけることだけとなる。クリシュナ信仰は広汎に行なわれていたが、トゥルスィーダースは、その甘美な側面を重んずる信仰に、内心密かに不満を抱いていた。かれはそれに反対して、公然と意見を表明するわけにはいかなかった。なぜならば、それもまた、「ハリ（ヴィシュヌ神）への信愛の道」であって、かれ自身が唱えた道と同様に、それも、前代の典拠に立脚していたからである。しかしかれは、バクティが論題に上る

と、人間が奴僕として神にかしずく信仰のしかたがより優れていると表明して、神と人の関係を恋する男女の持つ甘美な感情として捉えるクリシュナ信仰に、間接的に批判を加えた。無属性の神を信ずる人たちにも、かれは不満を感じていたが、それもしかるべき典拠を持っていたから、それに異を唱える口を閉ざさねばならなかった。したがって、かれは、それを認めながらも認めたがらなかった。そして、折があると、かれはラーム神の有属性の相を強調した。トゥルスィーダースの物語のなかで、信徒が神に邂逅する場面があると、その信徒は、英雄ラーム神よ、無属性のでなく、このお姿でわが心に宿りたまえ、と請い願うのが常だった。同じように、トゥルスィーダースは高い階層に生まれたために、いわゆる「階層の規範」について当時かまびすしくなされていた議論には不快感を持っていたが、物語ではいたるところでその規範を賞揚した。ただし、そこには、神への信愛の存在が不可欠だともしていた。この対立、矛盾する問題を、かれは低い階層の者も信愛的帰依者になるなら、瞬時に高い階層の者より高い位置を得るという統合のしかたで解決した。その例としてかれが示したのが、「信徒はみなバラト（バラタ）と同じくラームの弟になる」という説である。かれのラームは、背徳者を救わずにはいられない、堕せる者の救済者である。

なお、注目すべきことに、トゥルスィーダースは、形象より名称が優位に立つとの考えで、「ブラフマー、ラーム神より、その御名ぞ大なり」とまで言っている。すなわち、無属性の神に祈りを捧げようと、有属性の神に祈ろうと、神の御名を唱名する功徳は揺らぐことがないというのである。この原理によって、かれは、自分とは対立する論者をも自分の類に組みこんだのだった。

統合の意味するところは、自らが幾分譲り、他者にも幾分譲るように仕向けることである。トゥルスィーダースはそれを実践せねばならなかった。それに必要な並々ならぬ能力を、かれは持っていた。とはいえ、譲歩は譲歩である。そのため、『ラーム・チャリト・マーナス』は、無比、無類の詩であるにもかかわらず、物語の流れが妨げられることがあった。もしそれが純然たる詩として書かれたなら、それはどこか違ったものになっていたことだろう。そこには、哲学的な論考があるかと思うと、信仰の要諦の解説もある。にもかかわらず、自らの並々ならぬ能力によってトゥルスィーダースは、物語の流れが妨げられるのをできるだけ少なくしたのだった。かれの努力は高度の成功を収めていて、それに没入する評者には、そこに何の欠陥も見えない。物語の流れが、非常に巧みに組み立てられているため、多くのひとは、『ラーム・チャリト・マーナス』の狙いが、ただの物語ではなく、もっと他のところにあるのだということを忘れてしまう。無味乾燥な哲学は、トゥルスィーダースが決して好きになれなかったものなので、かれはそれを取り上げるとき、詩人の言葉に依拠した。そこでは直喩と隠喩の適用によって哲学の主題が明らかになる。そして詩作のためにトゥルスィーダースが詩人の言葉を用いるとき、かれに比肩さるべきものが見当たらない。

人物描写において、トゥルスィーダースは無比である。かれの人物は皆、我々と同じように肉体を持って息づいている。人物の持つ超俗性も、好ましくかつ説得力がある。かれの人物の一つ一つの行為には、何らかの目的がある。それによって、人間の生活のどれかの部分に光が当てられ、社会的、個人的な悪弊に鋭い批判が加えられ、あるいは人と人の間の善意が養われる。かれは、神の遊戯の描

写自体を目指して詩作したことがない。かれは理想を求める人であり、自分の詩によって将来の社会を創っていた。トゥルスィーダースが生まれた社会では、ヴァールミーキ（Valmiki）仙の編とされる古代叙事詩『ラーマーヤナ』がまず書かれ、それから六万年後に叙事詩に書かれた英雄ラーマが生誕したと想像されていた。すなわち、詩人は将来を予見し、創造すると考えられていたのである。トゥルスィーダースは、そう期待された将来の創造者であった。四百年たった今日、かれがたしかに来たるべき未来の社会を創ったと言える。今日の北インドは、トゥルスィーダースの創ったものである。かれが指し示したものが、今の北インドの基軸である。

言語についても、トゥルスィーダースは、ヒンディー文学のどの詩人とも比べることができない。先に述べたように、言語においても、かれの統合の努力が見られる。トゥルスィーダースの言語は、きわめて民衆的であり、また同時に伝統的な教養の背景を十分に持っている。そこにはサンスクリット語の語彙が、実に巧みに織りこまれた。主題がどういうものであるかにしたがって、言語は自然にそれにふさわしいものになる。トゥルスィーダースの前には、かれほど洗練された言語を用いた者はいなかった。詩にふさわしい言語で書くことに関して、トゥルスィーダースは奇蹟的である。『ヴィナエ・パトリカー』（*Vinay Patrikā*『祈りの書』）に示された言語の力強い流れは、他では得がたいものである。言語が平明で民衆的なとき、トゥルスィーダースの言は人に深く訴え、高邁で深遠なとき、読者の心は指し示された教えを的確に把握して飛翔する。

人間の本質についての理解を、トゥルスィーダースより深く持つ人は、当時誰もいなかった。しか

し、驚くべきことに、かれは自然の現象を自分の詩で取り上げることはまずなかった。ときに軽く言及すると、それがみごとな詩となったのはたしかだが、結局のところかれは、その問題には関心がなかったのだ。身辺の花や葉を見て魅了され、川や山を見て我を忘れる感傷的な人は、トゥルスィーダースの詩が想定する受け手ではない。トゥルスィーダースは本来、感傷を好まなかった。一カ所でだけかれが情に流されて、「感動に身をふるわせ」、「目に涙をたたえ」たことがあったが、それは神の、「慈悲の心に満ちた」「愛しく美しい」お姿を拝したときである。それよりいっそう不思議に思われるのは、かれの直喩、隠喩、類比において、作詩技法の先例が、ときにひどく墨守されていることである。かれのように才能のある詩人なら、望めばいくらでも新しい直喩や類比が浮かぶはずなのに、先例にこだわっているのは奇異に見える。このこともおそらく、新しいものと旧いものを常に統合するかれの才能によると説明できよう。

トゥルスィーダースは詩人であり、神の信愛者であり、学者にして改革者、民衆指導者、そして将来の創造者であった。これらさまざまな側面のどれも、過不足がなかった。それだからこそ、かれは、あらゆることの平衡を保ちながら、比類のない詩を創り、今日まで北インドの道標となり、新生インドの誕生後も、そうあり続けるであろう詩を書くことができたのである。

ダードゥー・ダヤール

ダードゥー・ダヤールはトゥルスィーダースと同時代の人だった。かれはカビールダースの道にし

たがっていた。かれの言にはカビールダースの影がかなり見える。ただし、かれがカビールダースそっくりだったというわけではない。ダードゥー・ダヤールも下層社会の出身であり、生まれたときから軽視されながら育ったのだが、かれのときには、カビールの広めた無属性の神への信仰が広く民衆に浸透していた。低いとされるジャーティに生まれた聖賢が、その才能と信仰とによって社会からの反発を少なくしてくれてあった。おそらくそれゆえに、ダードゥーは、貴賤を律する制度を古くから押しつけてきた人たちにたいして、カビールほど激しい攻撃を加えなかった。その他、かれの性格には、カビールの奔放さとは違って、控え目な優しさがあった。社会の悪習、宗教の因襲、信仰の虚偽に打撃を加えるときも、ダードゥーは、決して激昂しなかった。自分の考えを表明するとき、かれは謙虚で優しげに見える。かれは存命中にすでに有名になり、ムガル朝の皇帝アクバルにその都ファテープル・スィークリーに招かれ、四十日にわたって親しく教えを説いたのだが、ダードゥーの詩には、少しも尊大さが見られない[2]。かれは、常に、信仰の徒たる者は、謙虚、有徳、無欲、勇敢でなければならないと強調していた。怯懦はかれにとって、修行の最大の敵である。勇敢で、自らの首を差し出せる者だけが修行者となれる。カビールは、その名の首のところで切って、頭に当たる「カ」の字を除いても「ビール（勇者）」であった。勇気をもって欺瞞に反対できない者は、勇者ではないし、勇敢な修行者でもない。ダードゥーのこの教えを歪曲した後の弟子の一団ナーガー（十八、九世紀にジャイプル藩王国の軍隊で重用された）派は、ただの戦闘者となってしまった。

　カビールとおなじように、ダードゥーもときに隠喩に頼ることがあったが、それを多用してはいな

い。かれの表現はたいてい、平易で自然に理解できるものである。無属性、無形象の至高の存在を、人格を持つ神の形でダードゥーが把持したとき、それを歌ったかれの詩は優れたものとなる。その場合には、愛の様相が実にみごとに描かれ、それに長けているスーフィー（イスラーム教の神秘主義者）が想起される。スーフィーたちと同じく、かれも愛こそが神の形、名、本質だと説いた。別離の詩で、有限が無限に合一したいと願って苦悩するさまは、鑑賞者に大きな衝撃を与えるに違いない。

　かれの言語は、西部ラージャスターニー語のまざった洗練されたヒンディー語であるが、それには特異な力の強さがある。ところどころに見られる自然描写は、注目に価する。言語において、いたずらに技法を多用しておらず、詩形の規則の破格もしばしば見られるが、それも自然の勢いに支えられて人の心を捉えるものになっている。

　カビールと同じくダードゥー・ダヤールも、ごくふつうで特別に教養のない人を読者として想定している。かれらにわかる言語で書くことに、ダードゥーは自然体で成功している。それは、かれ自身が学僧ではなく、すべてのことがらを体験に基づいて言っていたからである。かれの詩には、ムスリムの信仰に関する語彙が多数取り入れられている。かれは、生まれながらにしてムスリムであったから、イスラームの信仰形態に触れていた、という学者がいるが、かれの教説の多くの部分は、ヒンドゥーの発想に根ざしている。カビールのように激しい人でなかったから、かれは、愛の別離や逢瀬の隠喩にカビールほどの激しさを持ちこまず、もともと優しく控え目であったから、それらを自然で影響力のあるものにできた。カビールは性格的に一種の激しさを持っていたが、ダードゥーはへりくだ

った柔軟さを持っていた。カビールにとっては、自分のその性格は、大いに有効であった。というのは、かれは自分の道を塞ぐ障害物を除去しなければならなかったからである。ダードゥーの場合は、道がすでにかなり整えられていたので、そこでかれの優しい性格が驚くほどの効果を持った。そのためダードゥーは、カビールより多くの弟子と尊崇者を得たが、生涯、カビールの偉大さを忘れることがなく、ことあるごとにカビールの例を掲げて修行の方向を指し示した。

スンダルダース

ダードゥーの弟子たちのなかで、スンダルダースは、伝統教学の知識に最も通じた聖者であった。幼くしてダードゥーの弟子となり、のちにカーシーに来て、長い間にわたって教典の研究に励んだ。その結果、かれの詩の外形は理論的に何ら欠陥を持たないが、主題自体が本来持つ勢い——それがこの種のサント（聖行者）の最大の特質なのだが——が弱くなってしまった。取り上げる主題の多くは、サンスクリット語文献から引いた哲学論であり、それはヒンディー詩においては新しいものであったが、教典に通暁した知識人にとってとくに魅力のあるものではなかった。詩句を傘の形に配列して書くチャトラ・バンドのような技法によっても、かれは自分の詩を修飾しようとした。要するにスンダルダースは、その外的な装備のおかげで、サントたちのなかで、ある面での権威者となりえたのである。とはいえ、かれが無属性の神を信ずる詩人のなかで、教典に通じた唯一の人であったことはたしかである。

スンダルダースの経験は広汎であった。かれは広く諸所をめぐり歩いた。かれがヴェーダーンタ哲学以外のことを書いたとき、作品はたしかに優れたものであった。ある人たちは、スンダルダースは、この種の修行者のなかで、学識を持ちながら民間の慣行を軽んずることのなかった唯一の人物だと言う。しかし、その説は誤りである。カビール、ダードゥーらのサントがすでに、語録のサーキー（証言句）のなかの「貞節な妻」の章で「貞節」を大きく取り上げており、修行のさいに信徒にもこの誓いを守るようにと規定しているからである。そして、信仰上の勇者を讃える点では、ダードゥー以上の人物は見当たらない。

ラッジャブなどダードゥーの弟子

ラッジャブは、ダードゥーの弟子たちのなかで、詩的な才に最も富んでいた。かれの言語にも、ラージャスターニー語とムスリムの特徴が多く見られる。かれの詩は、いわゆる先例に則った詩作技法を欠いてはいるが、驚くべき深い思索、躍動感、自然さを持っている。他の人が多数のパドで表現することを、ラッジャブは巧まずして短いドーハー一つで表わせる。かれの主題も、通常の無属性の神を信ずる修行者のものと違わないが、明解にして本質的なのが特徴である。

ダードゥーダヤールの弟子には、他にも詩作をした者がいたが、かれらの「詩」は、詩の名に価しなかった。ジャグジーヴァン師（Jagjivan Sahab）はこの系譜の人だったが、唯一の実在「サト」の名「ナーム」を信奉するサトナーミー派を開いた。同師の語録は九十三あるが、優れた詩とは言えない。

（1）この部分はカビールの思想の中核をなす。ここで「扉が九つある家」は人間の身体、花嫁（有限）は個我、花婿（無限）は神を表わす（『パド』一・一を参照）。

（2）ダードゥー・ダヤールはムガル朝第三代皇帝アクバル（一五四二〜一六〇五年）とほぼ同時代の人物であったが、ダードゥー・ダヤールがアクバルに招かれて云々という本文の説は、弟子のジャンゴーパールの伝えるところによるらしく、アクバルの宰相アブール・ファズル（Abu'l Fazl）が残したアクバルの身辺記録『アーイーネ・アクバリー』（*Ā'īn-e-Akbarī*）には言及されていない。

第九章　作詩法に基づく詩

アーリヤ人の二つの流れ

我々はすでに、ヒンディー文学においては、二つの異なる性向を持ったアーリヤ人が書物を著わしてきたことを見た。東部のアーリヤ人は情緒的、内省的で慣習にとらわれず、西部あるいは「中国」（第一章の「異質の文化、風土の衝突」、第二章の結びの「二種類のヒンディー語文学の展開」の項を参照）のアーリヤ人は、慣習的、伝統主義的、教典尊重的、天界志向的であった。東部のアーリヤ人において、その性向の所産として、ウパニシャッド哲学の論議、仏教とヨーガ説の普及、内省的・情緒的な叙情詩の展開が見られた。かれらは、アワド地方からアッサム地方に広がっていた。「中国」あるいは西部のアーリヤ人においては、神話的発想の展開、法典と註釈の確立、宗教儀礼の広まり、天界到達、解脱への希望が強く見られた。ムスリムの侵入前のインドの文学では、二つの傾向の作品が併存していた。すなわち、大別すると、ウパニシャッド、仏典、ジャイナ教典、哲学書など内省と思索に重点

を置いた文献と、ブラーフマナ文献、天啓経と家庭経、古法典、イティハーサ（古話）、プラーナ（古譚）など伝統主義的で儀礼を重んずる典籍が多かった。これら二種類の作品は、別々の地域で編まれていた。第一のものは、主にアヨーディヤー、カーシー、マガダ（現ビハール州）などにおいて、第二のものは、カーニャクブジャ（現カナウジ）を始めとする中国地域においてである。

世俗的な詩の出現

西暦紀元後には、それらの他に第三のものが突然出現した。これは、内省的でも解脱志向型でもなく、また儀礼尊重的でも天界願望型でもなかった。これには、世俗性を基調とする情緒豊かな詩情がある。これは、英語で「世俗（secular）」詩といわれる範疇の作品である。前述の二種類の作品と、これらの作品には、大きな相違がある。これらは、その前の作品のように、継続的な形で書かれたのでもなければ、古事、古譚の主人公の行為をたどるべく歌われたものでもなく、断片的な頌として短い韻文の形で、それ自体で完結していて他に依存することのないものとして書かれていた。当初、これらはプラークリット語で書かれ、のちにサンスクリット語でも書かれるようになった。ただし、私のこの言を、その前のインドの文学に、世俗的な作品が皆無だったと主張するものとは解さないでいただきたい。事実、学者たちは、『リグ・ヴェーダ』、『アタルヴァ・ヴェーダ』、仏教の『テーラ・ガーター』（*Thera Gāthā*『長老偈』）、『テーリー・ガーター』（*Therī Gāthā*『長老尼偈』）を調べて、人間の心が四六時中、天界のことだけを求めていたのではなく、世俗的な面を含む作品も古代からあったことを論証している。『マハーバーラタ』に含まれる古い物語についても、学者たちは、そのような考えを持っている。

ハーラの詩

ここで私が明らかにしておきたいのは、西暦紀元前後に、こういう作品が多数見られるようになり始め、それがやがてインドの文学で主要な地位を占めるようになっていった、ということである。それは、プラークリット語から始まった。この種の詩の最古の選集は、ハーラ（Hāla）の『七百頌（*Sattasaī* サッタサイー）』である。その本に見られるような範疇の詩は、その前のサンスクリット語のどの文献にもなかったもので、それ独得の特徴を持っている。それぞれの韻文が、それ自体で完結しており、来世を求めるという発想にまったく縛られていない。この作品の年代については、学者たちの見解が大きく異なっている。ある人は、ハーラを西暦一世紀の人といい、別の人は、四世紀から五世紀の人という。広く行なわれている説は、ハーラの『七百頌』には、後世の挿入が多いため、作品全体が新しい時代のもののように見える、と言う。たとえば、吉祥の日の意の「アンガールワール（マンガルワール）」、時刻を意味する「ホーラー」、クリシュナの配偶神の幼時の名である「ラーディカー」という語に関するアーリヤー韻律の詩（第一、三句が十二拍、第二、四句が十五拍から成る）において、そういうことが指摘される。しかし、いろいろ調べてみると、四百五十の頌は、かなり古いものだと分かる。それらが、紀元前一世紀または紀元後一世紀に作られたか集められたということは、ありえな

いことではない。ハーラの『七百頌』は、のちのサンスクリット文学にも影響を及ぼした。ゴーヴァルダナ（Govardhana 十二世紀末ベンガルのラクシュマナセーナ王の宮廷詩人）の『アーリヤー韻律詩サプタシャティー』（Āryā-saptaśatī 『七百頌』）は、美しさではハーラの『七百頌』の半分にも及ばないが、じつはハーラの詩を範として書かれたものである。ヒンディー文学史上に輝く高名な詩人ビハーリーラールの『サトサイー（七百吟）』も、この書の影響を受けており、優美さにおいては比類のないものとなっている。ハーラの詩は、何百年もの間、趣きを解する人びとの胸を飾ってきたし、また今後も、詩心が生きている限り、そうし続けるであろう。

　ハーラの『七百頌』には、先行するサンスクリット文学にはほとんど見られなかった、人生の些細な出来事を取り上げた詩が多い。愛と悲しみ、恋する人の甘美な戯れやさまざまなやりとりが、この詩集においてまことに生き生きと表わされている。牛飼いの男女の恋物語、村の若嫁の身繕い、石臼を挽いたり草木に水をやったりする美しい女性たちのさま、さまざまな季節の詩情などが、まことに生き生きと、優美に、しかも琴線に触れるようにそこに描かれているので、読者はいつの間にかその詩に引きつけられるのである。インドの詩を批評する者は、この新たな情趣を忘れることはできない。人はその新しい世界に足を踏み入れると、精神性、宗教性の論議に煩わされず、供犠に必要な葛草や祭壇などがとりざたされることもなく、天界と地上の配慮や、古事、古譚の称讃もなされないので、先行の文学で重要視されていたことすべてを忘れて、人の生活の身辺に注目するのである。

　しかしながら、ハーラの『七百頌』を民衆の文学と解するのは誤りである。その着想は新しいが、

そこにもサンスクリット文学の生命である言語と詩情への配慮は行き届いている。その新味は、何らかの民間文学から得たものであろうが、『七百頌』そのものは民衆の文学ではない。この新しい潮流がヒンディー文学で全面的に展開したので、ここでそのことについて、もう少し詳しく考察しておこうと思う。

フーナ族とアービーラ族

　中央アジアのフーナ族とともに、アービーラたちもこの国にやってきた。かれらのことを、インドの人たちは前から知っていた。かれらは、フーナ族のように掠奪して立ち去ったのではなく、インドに住みついて、のちには大きな国家を築くまでになった。かれらの純朴、勇猛、善良な性質は、インドの文学に急速に影響を及ぼすこととなった。当初かれらは、フーナ族同様の侵略者と考えられていたが、インドの人たちはかれらについての見方をじきに改めた。このアービーラたちの信仰は、クリシュナを英雄神として崇めるバーガヴァタ派の信仰と混淆して[1]、クリシュナがおおらかに牧女と睦みあうさまを受け容れた新たなヴィシュヌ神信仰の展開の原因となった。かれらがインドの言語と文学にどのような影響を及ぼしたかについては、アパブランシャ語の項で述べた通りである。多くの学者は、プラークリット文学およびその影響を受けたサンスクリット文学に、世俗的で情緒豊かな作品が見られるようになった原因を、アービーラたちとの混淆に求めている。これらの短詩や、牛飼いを業とするその人たちの恋物語、それにかれらの家庭生活の描写などは、民衆の文学でたいそう好まれる

ようになり、また、その力強さと美しさが、学者の注目するところともなった。それらの作品は、プラークリット語とサンスクリット語の文学に、直接の影響を与えた。その結果として、サンスクリット語とプラークリット語に、それ自体で独立、完結した世俗的な短詩が広まった。しかし、明らかにアービーラがもたらし、のちにかれらの影響を受けたアーリヤ人の言語となったアパブランシャ語においては、そういう流れは途絶えることなく続いており、当時、大いに勢いを得てきていた。ちょうどそのころ、サンスクリット語とプラークリット語の文学は、前述の諸理由によって民衆の嗜好に場を譲り渡し始めてきたのである。それが、ヒンディー文学の草創期にあたる。ただし留意すべきは、ここに至る間に、他の諸々の流れの影響も及んだに違いなく、したがって、ヒンディー文学に現われたこの流れは、もとのアパブランシャ語におけるのとは、相当異なるものとなっていたろうということである。どういう部分で異なり、どういう影響を受けていたかということを考察する前に、まずここで、アパブランシャ語の詩にどのような作品があったのかを見ておこう。

後代のアパブランシャ語の作品から推して、この言語には、当初から二種類の作品があったらしい。

(一)世俗的な短詩

(二)民間の説話を歌にしたもの

世界のどの民衆文学にも、この二種類の作品はあるものである。民族文化と宗教信仰によって、その現われかたが違ってくる。アパブランシャ語の詩の原初的な形でとくに重要なのは、そこに来世志向がきわめて少ないことである。

空想の物語を含む武勇伝

民間の説話を歌にしたものの古い作品集はごく少ない。あるいは皆無だというほうが正確かもしれない。というのは、多少あったとしても、それがかなり変化しているからである。インドの民間説話の一つの特質は、常に歴史上の人物を主人公として編まれてはいるが、そこに史実が織りこまれることがあまりないということである。想像をめぐらすことは、インドの詩人の主要な特質である。多くの詩人は、自分の庇護者の伝記を著わすときでさえ、純然たる想像の産物の奇想天外な物語のなかから、世に流布するものを多数織りまぜている。大勢の歴史学者が、インドのこういう伝統を正しく理解できなかったために、無為に論議を重ね、何らたしかな結論に達せられないままに臆測を重ねている。チャンド・ヴァルダーイーが著わした『プリトゥヴィー・ラージ・ラーソー』(*Prthvīrāj-rāso*『プリトゥヴィー王武勇伝』)がそのよい例で、そこに空想に基づく事件が多数含まれているので、作品が偽作だとされただけでなく、チャンドという詩人が存在しなかったのではないかとの疑いさえ抱かれた。ナルパティ・ナールハ(Narpati Nālha　一四五〇年頃)の『ビーサル・デーヴ・ラーソー』(*Bisaldev-rāso*『ビーサル王武勇伝』)に記された事件も、同じように学者の論争を巻き起こした。ジャーエスィーの『パドマーワト(蓮華姫物語)』に描かれた人物、侵略者のアラーウッディーン、武将ビームスィンフ、ヒロインであるスィンハラ国の王女パドマーワティー、および彼女が生まれ育ったとされるスィンハラ島に関する諸事件は、長い間、大学者たちの頭を痛めていたが、それは結局、史実の根拠を持たないというだけの結論に落ち着いた。これらの詩物語では、流布していた民間説話が、歴史上の

さまざまな人物の名に結びつけられている。当時の詩人たちはそれが不当だとは考えていなかったし、庇護者たちもそれに非があるとは思っていなかった。ゴースワーミー・トゥルスィーダース師は、『ラーマーヤナ』のヒンディー語翻案『ラーム・チャリト・マーナス』(一・一一・四)のなかで、「世俗の塵にまみれたる　人どもを讃えることあらば、学芸の女神サラスワティー　深く嘆き悲しまん」と書いているが、師がそこで言わんとしたのは、王侯や庇護者たちを讃えることだけでなく、かれらの名をしばしば取り入れていた民間説話を援用することも含んでいた。トゥルスィーダースのその言は、裏を返せば、当時、民間説話に依拠して幾多の本が著わされていたことを示している。ゴースワーミー師の著わした偉大な『ラーム・チャリト・マーナス』は、一方でヒンディー文学を不老不死の甘露に浸したが、他方では重大な弊害をもたらした。「世俗の人どもを讃える」ことに発した詩がすべて影を潜めてしまったのである。幸い、民間説話の恋愛詩物語の幾つかが、トゥルスィーダースの『ラーマーヤナ』の影響の及びえなかったムスリム社会の詩人たちが書いてくれたおかげで、残っている。『パドマーワト』(一三・一七)に書かれたところから、当時、『サプナーワティー(夢見姫)』、『ムグダーワティー(魅惑姫)』、『ムリガーワティー(仔鹿姫)』、『マドゥマールティー(蔦草姫)』、『プレーマーワティー(愛子姫)』など王女や姫君に王侯、勇士が恋して添いとげるべく苦難に立ち向かうという筋の詩物語が、民間に流布していたことが分かる。そのうち、ムリガーワティー姫とマドゥマールティー姫の物語(前者はクトゥバン著、後者はマンジャン著)は、本として残っている。同様の多数の物語が、民衆の言葉で伝えられていて、それが本に書かれていたのであろう。あるいは少なくとも、

そういう物語をもとにした歌謡で、村の民たちが余暇を楽しんでいたに違いない。しかしその大部分は、今ではなくなってしまっている。

アパブランシャ語から展開した二種類の詩物語

ヒンディー文学では、これらの民間説話に依拠して書かれた詩物語が、二種類流布していた。

(一)西部のアーリヤ人の間に広まっていた、歴史に取材して抗争の多い生活がうかがえるもの

(二)東部のアーリヤ人の間に広まっていた、内省的、情緒的で、叙情性の豊かなもの

これら二つは、それぞれ独自の発展を見せた。学者たちは、前者に「武勇詩物語(ヴィール・ガーター)」、後者に「恋愛詩物語(プレーム・ガーター)」の名をつけた。二番目に挙げた種類の詩物語のうち、ムスリム(かれらは、何代か前に、何らかの理由でムスリムに改宗したのだが、ヒンドゥーであったときの教養や慣習を、しかと保持していた)により書かれた作品には、スーフィーの教義の影響も認められる。そして、二つの流れの作品は、ともにヒンディー文学に受け継がれてきている。したがって、アパブランシャ語の文学に反映されたインド社会を見ようとする人にとって、それらは必要不可欠である。中世の始まりのころの暗黒に包まれたインドの生活を、それほど生き生きと表わせるものは他にないと、確信を持っていうことができる。種々の民間思想の混淆の研究を志す人に、私はこの武勇伝と恋物語の作品に当たることを薦めたい。それらより楽しく、生き生きとしていて、かつ民衆の生活を理解するのに有効な文学を、私は他に知らない。

修辞学の二つの流れ

しかし、この民衆言語の最も重要な部分をなし、間もなく古典的な手法にしたがう学者たちをも引きつけることとなったのは、初めに挙げた種類の作品であった。修辞学書で優れた詩の例として掲げられたものには、プラークリット語とサンスクリット語の何百というそのような美しい頌が含まれている。サンスクリット語の詞華集（スバーシタ・サングラハ）にも、同じような多数の珠玉が保持されている。この種の作品は、サンスクリット語及びプラークリット語の文学を、新たな富により豊かにした。もし修辞学の初期の文献を分析するなら、そこには、きわめて明瞭な二つの流れが存在していて、それがのちに一つに合一したことが分かる。すなわち、一つの流れは情趣（ラサ）の解明を主目的とする演劇論（ナーティヤ・シャーストラ）の形で現われ、もう一つの流れは修辞法（アランカーラ）の解明を主目的とする修辞学の形で現われた。演劇論の主たる対象は戯曲であり、修辞学の対象は短い韻文であった。ところが、先に進むと二つの流れが一つに合一して、短い韻文においても、戯曲と叙事詩におけると同様に、情趣の考察が必要だと考えられるようになった。これら二つの流派を一つにまとめたのは、九世紀中頃の学者アーナンダヴァルダナ（Ānandavardhana）の創始した暗示派（ドゥヴァニ・サンプラダーヤ Dhvani Sampradāya）の学者たちである。かれに先行した修辞学者たちは、情趣の解明に重点を置くことを好まなかった。この修辞学派は、明らかに演劇論学書より後のものである。演劇論の知識は、パーニニにもあった。今日伝えられているバラタの『演劇論（ナーティヤ・シャーストラ）』の原形が、どのようなものであったのかについて説明するのはむずかしい。しかし、たしかなの

は、そこで修辞についての多少の言及がときになされているということである。それによって明らかなように、バラタの『演劇論』が現在伝わっている形を取る前に、修辞学が何らかの形をすでに持ってはいたが、それはほんの初歩的な段階に留まっていたのである。西暦一五〇～一五二年に地方長官ルドラダーマーンが彫らせた碑文が西インドのギルナールで発見されたが、その散文詩風の碑文には修辞学の記述がしかとなされており、学者たちはそこから、当時すでに修辞学の文献が幾つか著わされていたであろうとの結論に達している。ここで留意すべきは、そのときまでにハーラの『七百頌』が書かれていて、まったく新たな思潮がインドの文学に入ってきていたということである。初めに詩が創られ、のちに修辞学が成ったとする説が正しいとするなら、それ自体で完結した小編詩を作るという習慣が、当時すでに広汎に行なわれていたと認めるべきであろう。しかし、この種の修辞学者が、戯曲のなかの頌句の解釈をしていなかったと思うのは正しくない。かれらはそれをしていた。ただし、それ自体を独立のものと解してであったが。独立の小韻文を念頭に置いて詩を検討するという傾向は、徐々に有力になっていき、この種の修辞学書が多数編まれるようになった。そして最終的に、情趣と修辞を別々のものと解する二つの派が合一して、暗示派という形で現われると、まことに有力な学説の基盤が築かれ、ついには詩を解釈するだけでなく、詩に影響を及ぼし、統制を加えるに至った。

サンスクリット文学の三傑出叙事詩

そしてその次には、詩の解釈の諸手順を意識しながら、詩人たちが詩作を行なうようになった。

サンスクリット文学の三傑出叙事詩――いずれも、古代叙事詩『マハーバーラタ』に取材している マーガ（Māgha　七〇〇年頃）の『シシュパーラ・ヴァダ』（*Śiśupāla-vadha*『悪王シシュパーラの殺戮』）、バーラヴィ（Bhāravi　六世紀中葉）の『キラータ・アルジュニーヤ』（*Kirātārjunīya*『キラータ＝シヴァ神とアルジュナの戦闘』）、シュリーハルシャ（Śrīharṣa　十二世紀後半）の『ナイシャディーヤ・チャリタ』（*Naiṣadīya-carita*『ニシャダ王の勲』）――は、疑いの余地なく、この新たな学説の影響を受けていた。ヒンディー文学の勃興期にも、この傾向は見られた。以上、武勇および内省と信仰を主題とする詩物語について述べてきたが、そこには修辞と情趣を念頭に置いて詩作の技巧を示そうとする傾向が見られる。

作詩法時代のヒンディー詩

しかし、この傾向は、非常に強力な（そしてしばしば滑稽な）形で、ヒンディー文学の作詩法（rīti）時代の詩に現われた。そのころには、ヒンディー語は十二分に洗練されて、まことに繊細な感情を表現できるようになっていた。当時、前述の傾向が頂点に達していたのである。完結した短詩がこれほど書かれたことは、インドの文学全体で他に見られない。そして、これらの詩の大多数は、作詩の技法を意識して書かれたが、それでも優れた詩が非常に多く、ラームチャンドラ・シュクルのような、正統派にして称讃するにまことに慎重な学者も、「サンスクリット語の詩作技法の書から名詩を選んでも、これほど情緒豊かで心を奪う作品は、この時代のヒンディー語におけるほど多くあるまい」と、

何の躊躇もせずに言っている。

二つの方向から、この種の美しい詩の創造を促進する力が加わった。一つは、修辞技法にしたがって行なう詩作であり、もう一つは、演劇論の情趣を探求するうえでごく一般的ながら重要な、登場人物の状態を微細に分類し、その特徴を例示して行なう詩作である。これら二つの力のうち、後者のほうに詩人たちは傾倒した。こうして、民衆の言語による詩が一つの特異な学問を作りだし、後にはその学問が、民衆の言語に多大な影響を及ぼした。

この時代の詩の特徴

中世後期のヒンディー語の詩、すなわち作詩法時代のヒンディー詩を、我々は民衆の文学ということはできない。なぜならそこでは、民衆の生活から直に詩興を得ることがあまりなく、また、それが民衆の心情を十分に捉えていなかったからである。だからといって、それを古典的な詩ということもできない。というのは、前時代そして当時においても、サンスクリット文学で修辞学の考究が微細にわたりなされていたが、その片鱗さえもそこには見られないからである。詩論の考究を望む詩人は、ごく少なかった。かれらは、技法を詩作のための一つの口実ぐらいにしか解していなかった。かれらは、自分の目指すある修辞技法が、他のどれかに含まれてしまうかどうかを考慮しなかった。ジャヤデーヴァの『チャンドラーローカ』（*Candrāloka*）や、アッパヤ・ディークシタ（Appayya Dīkṣita）の『クヴァラヤーナンダ』（*Kuvalayānanda*）のようなサンスクリット語による詩論書に立脚して、あるい

はヒンディー語の先行する修辞学書を素材と捉えて、かれらは詩作をする口実を探していた。この時代には、そういうことに囚われずに詩作をした人も多いが、その人たちにも作詩法の書物の影響は深く及んでいる。

しかし、この時代の詩に独得の形を与えたのは、このことだけではない。すなわち、民衆の言語の影響を受け、後には全面的に微細にわたる考究の形を取った修辞学だけが、この作詩法時代の詩を形成したのではなく、他の要因も働いていた。注目すべきは、作詩法時代の約束ごとや慣用表現が、すべて古典サンスクリット語の詩に見られたものとはいえないことである。その多くは新しく、旧来のもので忘れ去られたものも多い。女性の様態の常套的な直喩の多くは使われなくなり、男性の様態の描写が重んじられなくなった。この時代の詩で一つ新しいことは、優れた恋愛詩のほぼすべてが、クリシュナと牧女たちの愛――かれらの遊戯、示し合わせた場所での逢瀬、クリシュナの吹く横笛の魅力など――を主題としていることである。世界の恋愛詩の至宝ともいえるビハーリーラールの『サトサイー（七百吟）』は、牧人クリシュナと牧女の、このような愛の戯れに満ち満ちている。この時代の詩にはそれがきわめて多いため、現代の批評家はときにそれにひどく立腹する。そしてときには、そういう詩を溝（どぶ）を流れる汚水、神の名を汚すもの等々とさえいう。にもかかわらず、そういう詩を創った人たちが真摯であったことを疑う者はいない。かれらは本心からこう考えていた――

ラーダー姫とクリシュナに
愛を覚えぬ人どもは、

山ほどもある土ほこり
目にかかりて見えぬなり。
――マティラーム（Matirām　十七世紀中葉の、ブーンディー王国の宮廷詩人）

讃歌集

このことを正しく理解するためには、インドの古来の伝統をもう一つ知らねばならない。インドの文学において、その伝統の流れはきわめて豊かで作品も多いので、異なる主題を取り上げたものではあるが、詩の解明を志す人がそれに注目せざるをえないのである。この流れというのは、讃歌（ストートラ　stotra）の文献である。古代の叙事詩『ラーマーヤナ』と『マハーバーラタ』にすでに神々への讃歌が多数あったが、西暦紀元後のサンスクリット文学で、それがさらに増えた。詩として取り上げることのできる最古の讃歌は、七世紀前半のハルシャ王の宮廷に仕えたバーナ（Bāṇa）がシヴァ神妃チャンディーを讃えて書いた『チャンディー百頌（シャタカ）』（*Caṇḍī-śataka*）である。次に、バーナの義父または義兄とされるマユーラ（Mayūra）が太陽神スーリヤについて書いた『スーリヤ百頌（シャタカ）』（*Sūrya-śataka*）であり、八世紀前半にヴェーダーンタ哲学で不二一元論を展開したシャンカラ師による諸神への讃歌などがある。アービーラ族がやってきてかれらの信仰が混入したことにより、従来の英雄神クリシュナを信奉するバーガヴァタ派が牧人クリシュナ神の崇拝を中心に置くヴィシュヌ派の形となって、後代きわめて強力になったのであるが、そのアービーラたちの牧人の信仰

は、バーガヴァタ派の傘下に組みこまれるまえは、目立たないながらも民衆の言語に影響を与え、また民衆の言語を通じて修辞学の基盤を持つ詩にも影響を及ぼしていたように思われる。

牧人と牧女の愛の詩

我々がすでに見たように、ハーラの『七百頌』から牛飼いの男女の恋愛のさまが知られる。民衆の言語には、この牧人、牧女の愛の遊戯の表現がもっと広まっていたに違いない。幾つかの地方の民謡によって、この説の裏づけもなされた。しかし、ひとたびバーガヴァタ派の支えを得てからは、底流にあったこの民衆詩は、正統的な詩のなかにも大規模に入り始めた。牛飼いの子であったラーダーとクリシュナが至高の神格と認められたことで、この過程を妨げるものがなくなったのであろう。インドの讃歌の詩人たちは、信愛・帰依の気持一途に詩作に励んだときも、シヴァ神、ドゥルガー女神、ヴィシュヌ神など男女の神々の愛の遊戯を描写することに、何ら後ろめたいものを感じていなかった。睦みあう配偶神として愛の戯れのさまにおいて尊崇されていたのが、ラーダーとクリシュナだけだったと思うのは誤りである。チャンディー女神、サラスヴァティー女神、ガンガー女神、シヴァ神、ヴィシュヌ神など、すべての男女の神々の讃歌に、神々の睦みあうさまが頻繁に描かれている。ただ、たしかに、クリシュナと牧女たちの物語全体が恋をめぐるものであるため、この両神の讃歌のなかでは愛や恋が主潮となっているのである。

ラーダーとクリシュナの愛の遊戯

プラークリット語文学とアパブランシャ語文学には、非常に古い時期から、牧女たちと牧人（牧人はクリシュナとは限らない）の恋についての言及があるが、サンスクリット語文献でのその最古の言及は、九世紀のアーナンダヴァルダナ（Ānandavardhana）の詩論書『ドゥヴァニャーローカ』（*Dhvanyāloka*）のなかで、詩作の一例として掲げられたものである。後には、十一世紀にリーラーシュカ（Līlāśuka）が『クリシュナ・カルナームリタ』（*Kṛṣṇa-karṇāmṛta*『慈愛あふるるクリシュナ神』）を書いた。その甘美さと一途な情とにより、この書は急速に全インドに広まった。そして、十二世紀のジャヤデーヴァ（Jayadeva）の『ギータ・ゴーヴィンダ』（*Gīta-govinda*『牛飼いの歌』）において、この叙情的な詩が頂点に達したとされている。その後は、十四〜十五世紀東インドのヴィディヤーパティ、同じころのベンガルのチャンディーダース、十六世紀北インドのスールダースなどの作品において、民衆の言語で書かれたラーダーはじめ牧女たちとクリシュナの愛の遊戯の詩が、みごとに開花した。その前にはきっと、それを取り上げた無数の歌謡が民衆の口に上っていたに違いない。ヴィシュヌ神信仰が広まるにつれ、この民謡は詩学に通じた師たちによって洗練されていったのであろう。ここで留意しておくべきは、ベンガルの街や村を巡行し、クリシュナ信仰の詩を歌いながら踊って、十五〜十六世紀に人びとを教化したチャイタニヤ師の弟子たち――なかでもループ・ゴースワーミー（Rūp Goswāmi）、サナータン・ゴースワーミー（Sanātan Goswāmi）とジーヴ・ゴースワーミー（Jīv Goswāmi）――が、この愛の遊戯のさまを分かりやすい形に表わしたことである。かれらの文献においてはじめて、修辞と

女性の様態描写を検討するさいに、ラーダーとクリシュナの恋愛が、その応用例として取り上げられたのである。かれらは、バラタの『演劇論』のさまざまな情趣のありようには注目せず、その書のなかから、女性の様態の部分にのみ学んで、それをさまざまに分類して示したが、それは、牧女たちの種々の性格・様態に対応するクリシュナの心の動きを詳細に表現しようと願ったからである。こうして、長い間内で成熟しつつあった民衆の言語による恋愛詩は、詩学の援けを得て頂点に達した。ヒンディー文学ではそれは、歌謡の形から離れて独自の展開を示し、それが昔持っていた独立の短詩として再び開花した。

東インドと北インドの詩における女性の様態分類

東インドのベンガルのヴィシュヌ派信徒たちは、女性の様態の分類を、牧女と牧人の愛の戯れの物語を歌うのに便利なように行なったのだが、その直接の影響は、北インドのヒンディー文学の作詩法時代に及ばなかった。チャイタニヤの弟子で、ヒンディー語地帯の中央のブラジュ地方で教えを広めたルーブ・ゴースワーミーが、ラサ（情趣）論でバクティ（信愛・帰依）を論ずべくサンスクリット語で著わした『ウッジュヴァラ・ニーラマニ』（*Ujjvala-nīlamaṇi*『輝けるサファイア』）と比較して、作詩法時代の詩人たちの書いた女性の様態に関する文献を見ると、このことが明らかになろう。たしかに、ベンガルからきたヴィシュヌ派の教説の影響がブラジュ地方の信徒に及び、多くの信徒がその教説に促されてその意を帯した讃歌を歌い、なかにはそれに基づいて新しい宗派を開いた者もいたが、

作詩法時代にその女性の様態の分類と解釈などが直接入ったという証拠はない。そもそも、両者の基調が同じではない。『ウッジュヴァラ・ニーラマニ』において初めて、従来の諸修辞学書、情趣論の書に記された「情趣を解する教養人」ではなく、光輝（ウッジュヴァラ＝クリシュナとラーダーの甘美な恋愛の感情）を享くる人が、バクト（信愛・帰依者）といえると認められた。そこではまた、バクティも一つのラサとして認められた。ヒンディー文学の作詩法時代の修辞学者（または詩人）のなかには、信愛を十番目の情趣と認める者もいたが、そこでの観賞者は教養人と詩人に限られていた。[2] その人たちが興を催して初めて、詩人は自分の作を成功と認め、それがなかった場合には詩とはなりえなかったとしても、ラーダーとクリシュナのさまを想起できたのだから、それでもよしとしたのであろう。

詩人が感興催さば
詩作なりしと思わるが、
感興ならずばその作は
ラーダー、クリシュナ想起する
ただの手段にとどまらむ

という、詩が現にある。

しかし、作詩法時代の詩人たちは、情趣の設定については、古典的な詩学書の方式をすべて踏襲した。その少し前の十六世紀の『ウッジュヴァラ・ニーラマニ』にしたがって、三六三の異なる性質と名を持つ牧女たちを取り上げた詩人は、おそらく一人としていないであろう。『ウッジュヴァラ・ニ

ーラマニ』には、牧女たちの性質と衣装について詳しい記述がある。シャームラー、マンガラーという名の女性の場合のように、社交的な性格の牧女もいたし、ラーダー、パーリーのように中庸の牧女も、またチャンドラーワリー他のように内向的な牧女もいた。そのなかでもまた、朋輩、同情者、中立者、敵対者がいた。そしてそのなかに、主人公と相愛の女性もいれば、主人公に片想いしている女性もいる。ラーダーの朋輩は、ラリターとヴィシャーカーであった。同情者はシャームラー、中立者はバドラー、そして敵対者はチャンドラーワリーであった。クリシュナの配偶者となってからのラーダーは、相愛関係にある中庸の女性だったので、ときに青い衣を、またときには赤い衣をつけた。ラリターは社交的な性格だったので、孔雀の尾のような派手な衣をつけていた。ヴィシャーカーも相愛関係の中庸の女性で、星の柄の衣を好んでいた。インドゥレーカーは相愛関係の社交的な女性で、深紅色の衣をつけていた。ラングデーヴィーとスデーヴィーは相愛関係の中庸の女性で、青い衣をつけ、チトラーは片想いで内向的、青い衣をつけ、トゥングヴィディヤーは片想いで社交的、明るい色の衣をまとい、シャームダーは、相愛と片想いの中間の社交的性格で、赤い衣を好み、バドラーは片想いで内向的、柄物を好み、チャンドラーワリーは、片想いで内向的、青い衣をつけていた。彼女の朋輩のパドマーは片想いで社交的、シャイヴィヤーは片想いで内向的であり、二人とも赤い衣をつけていた。このように、『ウッジュヴァラ・ニーラマニ』は彼女たちを詳細に列挙し、すべての牧女の性格、衣装、姿態を巧みに描写した。それにもかかわらず、作詩法時代の詩人は誰も、これらの牧女たちの名を自分の作品にあまり取り入れようとしなかった。ときには、何かのはずみで、ラリター、ヴィシ

ャーカー、チャンドラーワリーの名が現われたが、ラーディカー（ラーダー）がここでは主要な地位を占めていたので、他の女性の名が現われる余地がなくなった。作詩法時代の文学のどこにも、牧女たちの朋輩、同情者、中立者といったことも出てこない。

これらさまざまな女性とその侍女、それらの人びとの仕種（表情、媚態など）、内発（美、光輝、賢明、寛容、忍耐など）、自然（遊戯、享楽、別離、困惑、羞恥など）といった修辞と様態を取り上げて詩人たちはあれこれと書いたのだが、それはすべて先行の文献に依拠していたのである。きわめて古い時代に『演劇論』において、そしてのちには十世紀の末にダナンジャヤ（Dhanañjaya）が著わした『ダシャルーパカ』（*Daśarūpaka*『演劇の十種の形式』）、および十三世紀の中頃にヴィシュヴァナータ（Viśvanātha）が著わした『サーヒティヤ・ダルパナ』（*Sāhitya-darpaṇa*『文学の鑑』）などで『演劇論』の翻訳として書かれていたこと以上のことを言った人は一人もいない。このように、女性の様態を分類する文献はいずれも、『演劇論』のなかのある一部に関する大衆的な註釈以外の何ものでもない。しかし、サンスクリット語による演劇と美文調の文学を動かしていたのは、『演劇論』の著者バラタと『ダシャルーパカ』の著者ダナンジャヤの女性の様態の分類だけではなく、もう一つそれと同じくらいに重要な経典があって、かれらの作品を直接に統御していた。

ヴァーツヤーヤナの『愛経』

その経典というのは、ヴァーツヤーヤナ（Vātsyāyana）の『カーマスートラ』（*Kāma-sūtra*『愛経』）

である。ヴァーツヤーヤナがいつごろの人だったかは明らかでないが、その書が書かれるよりずっと前に、インドの富の状態と統治組織が非常に高い水準に達していたことは明らかである。学者たちは、カーリダーサの著作から、かれが『カーマスートラ』の存在を知っていたと証明しようとした。ヴァーツヤーヤナの記す都邑人（ナーガリカ）または教養人（ラスィカ）は、とても富裕で享楽的であった。かれらは十分な富、ありあまる時間、想像を絶するほどの楽天性を持っていた。そういう享楽は、国が財に富み、平安であって初めて可能なものである。推定するに、『カーマスートラ』の時代は、西暦紀元二世紀前後であったろう。ヴァーツヤーヤナは、その書を、先行の幾多の詳細な愛経の類をまとめて書いたのだった。その書では、若い男女の愛の諸々の仕種の指南だけでなく、その規範も明示してある。女性にたいする男性の行為のうち、どのようなものが紳士的であり、どのようなものが野卑で下品であるかというような規範も、その書には記してある。男女の恋の行為、日常生活、起居振舞いに関する一種の礼儀作法の約束ごとを、詩人たちはこの書に基づいて定めた。国の状況は、その後変化し続け、都邑人士と女性たちのさまも、それにつれて変化したに違いないが、愛経の諸文献に記された規範は、変わらぬままだった。サンスクリット語の他の詩書と違い、『カーマスートラ』における社会の描写は、空想ではないように思われる。実際に、当時、そこに描かれたような状態だったらしい。やがて、状況が変化するのに伴って、『カーマスートラ』は、そのままの形では都邑の人びとの役に立たないと感じられるようになったために、その不必要な部分を削って、有用なことがらのみを取り上げて、多数の文献が書かれた。時の経過のなかで、これらのちに書かれた文献が、中世中期の社会状況に適合した形になって、ヒンディー語で編まれた。この、のちの文献こそが、作詩法時代の詩人の理想であった。女性の様態の分類のなかで、男女の人物の行動、会話、恋愛、日常生活などは、これらの文献の示すところによって方向づけられた。ここまでくると、都邑人士のかつての理想（過度なまでの享楽的な生活）は、ひどく磨滅して、ふつうの市井人の姿になってしまった。こうして、女性の様態の分類は、主題を『演劇論』の系譜の文献からとり、実際的な部分では、『カーマスートラ』の系譜の文献の援けを借りていた。

自由な詩作の軽視

しかしながら、作詩法時代の詩人たちが、『演劇論』と『カーマスートラ』といった文献の丸写しの知識しか持っていなかったということはできない。これはきちんと確認しておかねばならないことだが、作詩法時代に詩作の規範の書が無数に書かれたが、それはすべて、ある段階でサンスクリット語の文学に大きな影響を及ぼした、民衆の文学が展開したものに他ならないのである。教典に記された思惟が民衆的な思惟の形を取り始めたその特別な時期に、かの古えの世俗的な民衆詩の流れが、学説の説くところと融合して、見る見るうちに巨大になったのだった。詩人たちは、世界を自分の目で見ることを放棄しなかった。女性の様態描写という狭小な限定のなかにあっても、詩人たちが可能な限り取り入れようとした民衆の姿は、信ずるに足り、また心を楽しませてくれる。ただし、そこに描かれた姿が不完全で、断片的だという欠点があることも、認めなければならない。詩論の学説を重視

する雰囲気が、この時代の詩人たちの自由な創造力を抑制することとなり、その結果、かれらは教論書の説が優れており、自分の説はそれに従属すべきものと考えていた。そのために、自由な詩作にたいする一種の軽視の風が出てきた。その風潮はしだいに強くなっていったが、それこそがこの時代の最も危険なことがらであった。

（1） 旧来のバーガヴァタ派の捉え方では、クリシュナはヤーダヴァ族の長にして英雄であったが、アービーラ族のもたらした信仰との混淆により、クリシュナのイメージが拡がり、ヴィシュヌ神の化身で牧人として戯れ、牧女たちとおおらかに睦むという側面も加わった。

（2） 従来ラサは次の八種とされていた――シュリンガーラ（恋情）、ハースィヤ（滑稽）、ラウドラ（憤怒）、カルナ（悲愴）、ヴィーラ（勇猛）、ビーバッツァ（憎悪）、バヤーナカ（恐怖）、アドブタ（奇異）。したがって、バクティ（信愛・帰依）も含めるとラサは九種となる。

また、バクティを十番目のラサとする人は、従来の八種にヴァーツァルヤ（慈愛）を数えている。

終章　思想と文学の底流・現状・今後

一　インドの古典文学と輪廻、因果思想

二種類の文学

古代インドの文学は、全体が二つに大別される。一方を総括的にヴェーダ系の文学、もう一方を世俗文学といってよい。歴史の研究者は、この二つの間に線を引くことに、さして躊躇を感じないであろう。始原からムスリムの侵攻まで、ヴェーダ系の文学の不断の流れが明らかに見てとれる。ムスリムの侵攻の後のインド二百年の歴史は、暗黒に覆われている。これぞ、イギリスのインド史学者ヴィンセント・スミス（Smith, Vincent　一八四八～一九二〇年）が「暗黒時代」と名づけた時代である。高名な学者、故カーシープラサード・ジャーヤスワール（Kāśīprasād Jāyaswāl　一八八一～一九三七年）氏の研究によって、この時代の政治史に、一条のほのかな光が射しはしたが、これがインドの歴史のな

かで知られることの最も少ない時代であることに異論の余地はない。

文学の観点からも、この時代は、一種の暗黒のなかにあった。西暦紀元一世紀から三世紀までの文学を研究する者は、それを容易に二つに大別できる。第一のほうの作品は、明らかに第二のほうの作品とは範疇を異にする。文学を分類して名をつけると、必ず弊害がついてまわるが、便宜的に何らかの名をつけるのは必要なことである。この章で私は、第一のほうのをヴェーダ系の文学、第二のほうのを世俗文学と名づける。ヴェーダ系の文学には、ヴェーダ本集、ブラーフマナ（祭儀書）、ウパニシャッド（奥義書）、仏教文献、ジャイナ教のアーガマ（伝承聖典）とスートラ（経典）が含まれる。世俗文学には、ヴェーダ系の文学に比べると後代のカーヴィヤ（美文体文学）、ナータカ（戯曲）、アーキヤーイカー（物語）などが含まれる。

カヴィとカール

ここで注意しておきたいのは、ヴェーダ系の文学では情趣を催させたり人を楽しませたりするためにだけものが書かれるということは決してなく、後代の文学でカーヴィヤ（美文体文学）というところのものが、それにはなかったということである。ある特定のことがらを正面に据え、ある特定の目的のために、ヴェーダ系の文学は書かれたのである。そうはいっても、「カヴィ」（kavi 詩人）の語で示される要素がまったく考えられていなかったと思ってはならない。学者たちは、『リグ・ヴェーダ』に見られる「カール」（kāru）という語が詩人を指すと解している。カヴィ（カール）は、ヴァイディヤ

（薬師）と同じように職業的な人だったとの証拠が、『リグ・ヴェーダ』（九・一一二・三）にあるとのことである。それだけでなく、詩人は王侯や富豪のところにもいて、かれらを礼讃する詩物語を歌っていたともいう（七・七三・一）。しかし、これらはすべて推測に過ぎない。これらの説の根拠とされた章句に、カヴィなる語はまったく見当たらない。「カヴィ」という語は、ヴェーダ系の文学のあらゆるところで「リシ」（ṛsi 聖仙）と同じ栄誉と尊崇をもって用いられている。『リグ・ヴェーダ』そのものから、その作者をリシまたはカヴィといった何十もの章句を挙げることができる。それだけにとどまらず、「カヴィ」という語でときには造物主さえも想起された。

ヴェーダ系の文学

西暦一八八二年にインド高等文官職研修中の英人を前に講演したマックス・ミューラー（Müller, Friedrich Max 一八二三〜一九〇〇年）教授は、このヴェーダ系の文学を一言でまことにみごとに説明した。超越的彼岸というのがそれである。「ヴェーダ時代のカヴィに、この有限界のことを話すなら、かれは無限なしの有限界は無意味かつ不可能だというだろう。かれに死のことをいうなら、それは誕生だと答えるだろう。かれに時間のことをいえば、それは永遠の陰だというだろう。我らヨーロッパ人には、官能を充たす手段、武器、知識獲得のための強力な装備があるが、ヴェーダ時代のカヴィにとって、それらは、人を欺くものではないとしても、少なくとも、常に人を拘束する強力な制約であり、自我の真の姿を知ることの妨げである。我らにとって、この大地、この大空、この人生な

ど、自ら見て、触れ、聞くことのできるものは、確実にして堅固な存在である。我々は、ここに安住する家があり、ここで務めを果たすのであり、ここで幸いが得られるのだと思うのだが、かれにとって、地球はかつては存在しなかったものであり、またそれが存在しなくなる日もいつかは来るものである。この人生は、じきに別れを告げねばならない、はかない夢であり、我らはそれから醒めなければならない。他の人に至高の真実と映ることも、かれにとってはそれ以上の偽りはなく、また家についていえば、安住の地などというものは他のどこかにあろうとも、この世には存在しえないことを、かれはしかと知っている。」

輪廻と因果の思想の文学への影響

西暦紀元の初めには、この思想は、インド社会で揺るがぬ真実として受け容れられ、これを疑ってみるという考えは、完全に消えていった。この世界で目に見えるものには、目に見えない原因が働いているということが、疑いの余地のないこととされていた。輪廻転生と因果応報の観念がきわめて強く根づいて、後世の詩人と識者の心にこの世の秩序にたいする不満は起こりようもなかった。この世で生起していることには、必ずや何か原因があり、それに質問や疑問を挿しはさむ余地はまったくない。詩人は、ある静寂な世界に住んでおり、そこでは、痛み、困惑、涙、笑いはすべて平衡のとれた秩序の結果と考えられていた。詩人がそういうことで動揺することはなかった。そのため、この時代のサンスクリット語詩人には、社会体制にたいするいかなる反逆の気持も、また苦難に苛まれた民衆

への同情や、そういう体制への不満もまったく見受けられない。詩人自身が貧しくも不幸でもなかったというわけではない。他ではまず見られないような、惨めで胸が痛むほどの貧窮のさまが、サンスクリット文学にも描かれている。にもかかわらず、この描写は、他に術がないからなされたもので、詩人はそれを必然かつ常態と考えているかのように見える。人はそこで、哀れさで胸を痛めながら寡婦の嘆きを読み、蔑まれた女の涙声を聞き、爪弾きにされた者の激しい怒りを見るのであろうが、詩人が、これは正義に反する、自分はそれを見過ごせないと批判的に言っているのを見ることはまずあるまい。人格・個性をこれほどまで軽んずる例は、世界の文学で稀有である。なぜなら、サンスクリット語詩人たちは、自らの幸、不幸を表現するために詩作をしたのではなかったからである。かれの目的は、それとは違うものであった。

二　インド古典文学の目的と特質

詩の目的

では、その目的とはいったい何だったのだろうか。今日のインドの著述家にとって、これほど答えやすく、同時にまた、これほど答えにくい問いはあるまい。インド古来の師の説に盲従する批評家が、ヨーロッパ人の所説を斥けようとして、ある先師の説をことあるごとに引用し、「わが国では」それはこう解されていたと誇らかに宣（のたま）っている。その言たるや、まるでインドの見解を、その一人の師だけが呈示でき、インドの何千年という長い歴史で名を挙げるに価するのがその師だけで、他には誰も

いないか、いたとしてもたいしたことがないかのようである。そういうやりかたは誤りである。どのようなことがらにおいても、インドの識者は盲従するということがなかった。あらゆることがらで、互いに対立する多数の説が見られるのである。カーヴィヤ（詩）の目的とその取り上げるべき主題についても、諸説がある。ただし、ある一点において諸説に驚くべき一致が見られる。ほぼすべての学者が、カーヴィヤの目的は超俗的な喜びと栄誉を得ることだと言っている。詩人は、その作品によって不滅となり、八世紀頃の評論家バーマハがいみじくも言ったように、詩人は死しても生き続けるのである。この点については、みな同じ意見である。

超俗的な喜びを得る方法

しかし、そういう喜びを得る方法では、見解が分かれてくる。ある人は、詩人が詩作の後で、自作を批評家として見るとき、超俗的な喜びが得られるといい、またある人は、詩人は詩作しているときにこそ、その喜びを味わえるという。いずれにせよ、ここで一番大切なのは、詩人が栄誉を得るということである。この栄誉を希求する気持こそが、詩作の原動力である。詩論書には、栄誉を獲得する方法の叙述がある。どうしたら王侯を感動させられるか、修練、学説の摂取、精励によって、詩作の力がどのように備わるのか等々のことがらが、詳細に記されている。ラージャシェーカラの高名な書『カーヴィヤ・ミーマーンサー（芸術詩考究）』を見ると、詩人が栄誉を得るために、どれほど努力せねばならなかったかがよく分かる。

才能と修練

ここで忘れてはならないのは、詩作には、才能、教養、修練が必要だとされてはいるが、なかんずく才能こそが詩作の力になるのだということが、そこで十分強調されていないことである。実は、サンスクリット修辞学者の目には、詩学を修めていない者は詩人とは映らない。詩人にとって、詩学の修練は必要不可欠なのである。サンスクリット修辞学者からすれば、民謡やサントの訳の分からない語録には、詩的なものなどありえない。このような考えかたの結果出てきたのが、前世代のヒンディー文学研究家の見解である。そこでは、デーヴ（Dev）、ビハーリーなど作詩法に技巧をこらした十七、八世紀の詩人が、詩学全般に通じていたと論証する努力が払われた。

民謡の重要性

中世にヒンディー語の詩が台頭してきたころには、そのようなことはなかった。詩作において、詩学の修練というものは副次的であった。宗教教義についても、耳で聞いたことがその滋養であったが、まもなく詩学の修練がここにも入ってきたため、後世の詩は人びとの生活から遊離してしまった。詩人たちは、男女の恋人たちの様態、修辞、情趣などについて定式化した分類を拠り所として、技巧的な形式と言語の訓練をするようになった。後期のサンスクリット文学の影響が、その力となっていた。

ところで、その滋養となった後期サンスクリット文学と、民衆の生活に深く食いこんでいた文学の作品とを比べてみると、両者の違いは、おのずから明らかになる。私が言わんとしているのは、村々

に流布していた歌謡や物語のことである。そこには、愛と別離に悩むまことの心が描かれている。兄から引き離された妹の哀れな話、継母、小舅、姑のいわれのない叱言に悲しむ気の毒な嫁の話、商人、地主、金貸しに痛めつけられる貧者の哀れな叫び、誇りのためには身を棄てる無名の戦士の話、かどわかされるや身を汚される前に自害する貞女、若い男女の恋のあれこれ、恋人との逢瀬と別離、それに母の愛の自然な発露などが、これらの歌に盛りこまれている。これらの歌は、誕生から死までの人の一生、蜜月の臥所から戦場までの広汎な場に及んで、そのすべてを表現している。これこそが、ヒンディー文学の真の富である。村落の歌謡の取り上げる一人の嫁の描写のためなら、作詩法時代の乙女、独り寝の女、嫉妬する女の技巧的な詩など、何百も棄ててよい。なぜなら、民謡の女たちは美辞麗句で飾られていなくとも、生き生きとしており、技巧的な詩の女性は、飾り立てられていても生きていないからである。民謡の女たちは、むずかしい教養などに頼って生きているのではない。彼女たちは、立派に自分の生を生きている。中世のヒンディー文学で、洗練されているとされる詩の一番目ざわりなのは、それが他の何かに頼っていることである。修辞でも女性の様態の分類でも、それはいたるところで後期サンスクリット文学の模倣をしている。それも、当時の言語でのこういう努力が、サンスクリット語詩人のに比べれば、はるかに卑小であることを承知しながらであった。

インドの文学の長所

今まで述べてきたのは、ことがらの一つの面に過ぎない。そのもう一つの面は、それよりはるかに

輝かしく、かつ重要である。過去二千年のインドの文学は、一方では、しだいに自身の個性を埋没させ、民衆の生活の喜びと悲しみから遊離して、自らの造った束縛に囚われ、栄誉を求めるにも自力によらずに、他の何らかの権威に頼り、個我の独自性を捨てて「型」を作るという従属性を甘受してきたのだが、他方で、そのインド文学は、比類のないものを世界にもたらした。専門の学者たちが同時代のギリシア、ローマその他の豊かとされる文学と比べてみたところ、カーリダーサはもちろん、マーガとバーラヴィに比肩されるべき詩人も同時代の他の文学にいないという。

初めに述べたことを念頭に置いてこのことを考えると、これはたいへんな矛盾のように思われる。がしかし、これは事実なのである。なぜかというと、サンスクリット語詩人は、さまざまな制約のなかにあって、厳しい抑制の努力をして、自らを滅し、巧まずして民衆の代表となりえたのであり、また過酷な現実のなかで、永遠の嘉福を中心に据えたからである。実は、ラビーンドラナート・タークル（Rabindranath Thākur　一八六一～一九四一年。姓は英語で Tagore＝タゴールともいわれる。詩人、思想家。ヴィシュヴァ・バーラティー大学を創設し、のちに本書の著者を招聘）が言ったように、男女の愛情は、それが自らの内に閉じこもっており、福徳を生まず、現世で子孫、近隣などの間で稀有な幸いとしていきわたらないならば、その愛情は確固たるものとなりえないのである。一方では、現世の厳然たる制約、他方では魂の囚われない拡がり――この両者が統合されて、サンスクリット語詩をまことに優美に飾った。もう一つ重要なのは、サンスクリット語詩人の詩論への信頼である。詩論の学修と才能が絶妙に結びついたとき、サンスクリット語詩人には比類がない。

十九世紀末のヒンディー語詩人の心情

しかし、十九世紀初め、ヒンディー文学の作詩法時代の詩においては、その輝かしい面が陰ってきて、前述の輝かしからざる面が目立つようになっていた。我々はそういうときに、西洋と関わりを持った。二十世紀初頭にはその影響が顕著に見られ、それがほぼ十五年か二十年のうちに、ヒンディー文学で一つの時代を画した。この新しい文学について論ずる前に、その時点で我々がどのような財産を持っていたのかを、ここでもう一度確かめておこう。

サンスクリット語の詩論に、我々は不動の信頼を寄せていた。ヒンディー語で書かれたものは、明らかに劣るとされていた。詩人の個性は、詩のなかでなるべく開花しないようにされ、がんじがらめの規則にしたがうことが詩作の成功とされ、詩は官能に惑溺した。しかし、詩は自らを、その本質から完全に断ち切ることはできなかった。輪廻の思想があまねく受け容れられていたために、一般的な慣習にたいする強い疑惑の念など起こりようはずがなく、詩論の定式が詩に不可欠の要素となり、文学の名のもとに、韻文のみが幅をきかせていた。このような財を持って、我々は西洋と接触したのである。自らの過去の栄光は、そのときすでにすっかり忘れ去っていた。

三　新しい文学の誕生

新しい時代

これまで我々は、詩について論じてきた。それは適切なことであった。というのは、新しい時代の

初めに、我々が過去の人たちから現代文学に継承したのは、他ならぬその詩だったからである。それでここでも、話題を変えることなく、詩について論じ続けることができる。詩についていうなら、わが国の文学者が新しい時代の空気に触れたのは、ごく最近のことである。詩人が型にはまった情趣論と旧例模倣の詩学に同時に批判を加えたとき、そのときを文学革命の日と解すべきである。その日に詩人は、一切の虚飾を払拭して、自らが築いた確固たる基盤に已れを据えたのだった。かれは初めて自らの経験の糸を撚り合わせて小さな世界を造った。それは小さくはあるが、拡がりうるものであった。この基盤、この自らの造った筏の上に立って、ヒンディー語詩人は、自分の目で世界を見て、何かをつかんだ。かれは初めて、疑問の眼差しでいわゆる平衡のとれた秩序（本章の第一節「インドの古典文学と輪廻、因果思想」の「輪廻と因果の思想の文学への影響」の項を参照）を見やった。かれは疑いを抱き、不満を感じ、世界は不可解だと思った。そのため、ヒンディー語詩人の思想とヒンディー語詩の枠組が根本から変わった。こういう観点からすると、現代詩人の立場はたいへん重要である。

驚異的な進展

しかし、新しい時代を論ずるに当たっては、我々は詩を最後にすべきであったかもしれない。新しい時代を開拓したのが誰であろうと、その人が散文作家であったことはたしかである。実のところ、新しい時代の文学は、散文文学である。言語はさまざまな変化を体験した。語彙は驚異的に豊富になり、散文文体に大きな変化が生じた。韻文の言語は根底から変わった。

ヒンディー語では、小説や短編小説は、それまでになかった、まったく新しいものであるが、この分野でのヒンディー文学は、まことに目覚ましいものがあり、デーヴキーナンダン・カトリー (Devkīnandan Khatrī 一八六一〜一九一三年) が一八八八年に発表した『チャンドラカーンター姫』(*Candrakāntā*) に始まり、プレームチャンド (Premcand 一八八〇〜一九三六年) が一九三六年に出版した『ゴーダーン』(*Godān* 『牛供養』) に至るまで急速な展開を見せたのだった。(1)

戯曲では、それほどの発展はなかったが、それでもある程度に達している。叙情詩には未曾有の変化が起こり、新しい時代の影響が明瞭に認められる。老学者たちがよくこぼすように、韻律、言語、技法、それに直喩・隠喩に至るまで、今日の詩は、あらゆることがらで英語のそれにすっかり同調している。しかし、これらの老学者の批評にせよ、インド民族の純粋性を擁護する論説や演説、ないしは宗教、哲学の演説、あるいは月刊誌や他の定期刊行物などにせよ、あらゆるものの様相が一変し、英語風の模倣をしている。我らの文学は、昔の人たちの定めた規範とはっきりと訣別したのである。これはまぎれもない事実で、否定すべくもない。

文学の形態的、内的変貌

しかしながら、右に述べた文学の形態の変貌は、その内的な変貌に比べれば些細なものである。文学は、それを内的に支える精神が変わったのである。人間の個性が文学にしかと根を下ろした。女性は男性と平等の権利を主張して文学に進出し、前世紀までの空想の産物たる偽れる女性像を批判して、

反対の声を高く上げた。文学はそれと気づかぬうちに、その空想から離れていた。自然はこれまで、副次的または装飾的なものに過ぎないように描かれてきたが、それは過去のことになろうとしており、完全にそうなるのは、もはや時間の問題である。自然は今や、文学にとってアーランバナ (ālambana 情趣を催させる主要因) であり、ウッディーパナ (uddīpana 副次的な要因) ではない。現代詩では、自然に精神性の表情を見ることもある。神の座に、いまでは人間性が位置している。崇拝、祈念に代って、今日では悩める人間性の救済と共感が根を下ろしている。旧来の宗教信仰の慣わしが揺らいできたために、今日の文学者は、世界を新たな観点から見ようとしており、その結果、ヨーロッパ文学の不可思議な情念が、かれをしだいに引きつけるようになった。あらゆる分野における歴史性の強調は、インドの思惟がその古来の道を棄てたのみならず、それをすっかり忘れ去ったことをも明示している。

現代文学の欠点

右に述べたのは、一民族の形成または崩壊の過程である。その言語の比類ない摂取力——二十五年という短い間にこれほど受容できた力、否、これほどの変化をこうむりながらも根底が揺るがずにいられる力——には、まず驚かされる。そして、これほど急速に多くのことを忘れうる民族には、さらに驚かざるをえない。今日のヒンディー文学は、あまりにも身近な存在なので、我々はそれを正しく見られない。イーシュヴァラ・クリシュナ (Īśvarakṛṣṇa) が四世紀頃に著わした哲学書『サーンキ

ヤ・カーリカー』(*Sāṃkhya-kārikā*) に説かれているように、あまりに遠くとも、またあまりに近くとも、ものの実相は捉えがたいのである。その上、種々の変化と流動で表面が泡だっていて、深い底のほうがよく見えない。しかし、我々がどれだけ進歩したにせよ後退したにせよ、何よりもたしかなのは、我々の模倣力の大きさである。我々はやみくもに模倣した。良きものも悪しきものも、手当たりしだい取り入れようとした。そして自分が持っていたものは、真実も虚偽も放棄し、忘却した。そうする他なかったというのが、おそらくことの成りゆきだったのであろう。しかし、何とも忍びがたいのは、種々の欠点を持ちながらも、インド文学を世界で比類のないものにしていた一番大切な財産を、我々が失ってしまったことである。その財産とは、抑制、信愛、専心である。

この、他に見られない特質を失ったために、我々の個性は、文学の多くの場面で涙もろい感傷に始まり、ヒステリックな興奮にまで及ぶ。自然という、情趣の主要因（アーランバナ）が、つまらぬたわごとと無意味な科白となって現われている。個人の恋愛談義は宣伝じみてきており、人間性に「捧げられた敬愛」は、決まり文句になってしまった。我々はたしかに、世界を新しい観点から見た。しかし、精進と抑制を欠いたために、我々の観点は広まらなかった。模倣の傾向はしだいに著しくなっている。ただ、それには例外もあり、頼みの綱は、その例外が多くなってきていることである。

四　ヨーロッパ文化からの衝撃

生きた民族との接触

ラビーンドラナート・タークルが次のように言ったことは、おそらく正鵠を射ている。「ヨーロッパの文学と思想は、心と身に安らぎを与えてはくれず、衝撃を与えるに過ぎない。ヨーロッパ文明が不老長寿の妙薬であろうと、人を酔わす美酒であろうと、あるいはまた猛毒であろうと、その本質は、精神を揺り動かし、安息させないことにある。そういう英国文明に接して、わが国民は一様に同じ方向に進もうとし、また他人をもそうさせようと躍起になっている。我々は向上しつつあるのか、衰退しつつあるのか分からないが、要するに我々が変動していることはたしかであって、静止している者はいない。」

ヒンディー文学者も動きつつある。しかし、何千年来の財を捨ててしまったので、我々の動きがいつも望ましい方向に向かっているとは限らない。にもかかわらず、我々が生きた民族と接触していること、および生命の衝撃によってこそ生命が開花するということは、何人も否定できない。何千年も眠ってきた民族を覚醒させるには、多少の時間がかかろう。今日の変動が望ましい方向に向かっているかどうかはともかくとして、それはたしかに、我々の覚醒の証である。それを疑惑と懸念の目で見る人は間違っている。そういう人は、「古人の詩とて皆が皆　名詩というものにあらず」（大地原豊訳）というカーリダーサの戯曲『公女マーラヴィカーとアグニミトラ王』(*Mālavikāgnimitram*) に出てく

る言を想いだしていただきたい。しかしまた、この変動をすべてたいへんな進歩だと思って悦に入っている人は、もっとひどく間違っている。なぜならば、古いものがすべて腐っているとは限らないからである。

修練で得た観点の放擲

新しいものに酔っているうちに、我々が捨ててしまった財で、もう一つ重要なものがある。それは、我々が長い間の修練で得た物の見方である。インドの詩人は、詩の通り一遍の意味の彼方にもう一つの意味を歌っていたが、それと同様に、かれは世俗の日常的な事象のなかにも、外形を超えたある真実を見ていたのだった。そうはいっても、それは詩のなかに詩人が哲学論議を吹きこんでいたということではなく――そういうことは、最近、それもごく最近始まったことである――私が言いたいのは、アルタ（知覚できる現象）における同様に、パラマールタ（至高のもの）においても、詩人が具象を超えたもの、すなわち精髄を見ていたということである。それゆえ、かれは、幾多の束縛のなかにあっても、嘉福を創造できたのである。現今では、我々は、他の芸術分野において西欧の模倣をしたのと同様に、詩においてもアビヴィヤクティ（直截な表現法）に重きを置き始め、ヴャンジャナー（暗示的、象徴的で含みのある表現法）を捨て去り、忘れてしまっている。我々は、魅せられたように、外形の実在性のほうに走り始めたが、そのため、無形象の内的な実在性が、我々から遠のいてしまった。変化しうつろいやすいものの表現は、我々は十分にできるようになった。が、そこに内在する永劫を表現す

ることは、我々の目標でなくなった。フランスのインド学者シルヴァン・レヴィ（Lévi, Sylvain 一八六三〜一九三五年）教授はこう言っている。インドの才能は、世界の芸術に新しく優れた寄与をした、それは「ラサ」という言葉で表現されるもので、言うなれば、詩人は表現するのではなく、暗示、示唆するのだと説明できる、と。今では我々は、自らのこの優れた寄与を忘れてしまっているので、詩と物語の趣味が悪く、憎悪に立脚する作品が多くなってしまっている。しかしながら、我々はかの詩人タークルとともに安んじていられる。なぜならば、「はるかな国からの暖風が、他の国の文学の園に花祭の季節をもたらしえたという証拠が歴史に残っている。どこから、またどのようにであろうと、人は生の衝撃によって覚醒するというのが、人間心理の永遠の真実である」から。

五　現代詩の傾向

現今の詩の傾向

最近（本書の原著初版刊行は一九四〇年）では、ヒンディー詩は、過去十五年から二十年の流れとも違ったものになり始めている。この違いは、取り上げる主題においてとくに顕著である。対英非協力運動（一九二〇年に始まって、官立学校からの子弟の引きあげ、選挙ボイコットなどを行ない、国民の支持を広く得た）の後では、従来の詩語ブラジュ・バーシャーに代わってヒンディー文学の用語となり、今では共通ヒンディー語となっているカリー・ボーリーの詩に、十九世紀の英語詩人たちの影響がだんだん強くなってきている。それらの英国の詩人たちは、外界を自らの内なるものとの結びつきにおいて把

握した。詩人は、世界を、自分の趣好、空想、幸、不幸とからみあっていると見ていた。そして、創作の妙によって、かれの個人世界が読者の味わうところとなっていた。ヨーロッパの大戦、すなわち、第一次世界大戦の後では、この特異な観方に大きな変化が生じた。たしかに、変化の徴候はかなり前から見えていたのであるが、大戦の苛酷さ、およびそれへの嫌悪の念が、ヨーロッパの詩人たちのうちに、激しい反応をもたらした。

現今のヒンディー詩にも、この大戦後の反応の影響が間接的に及んだ。しかし、ヒンディー語詩に見られる最近の変化は、大戦後のヨーロッパの詩の影響またはその模倣によってではなく、現代思潮によって引き起こされたものである。過去二十五年か三十年のヒンディー語詩には、何百年来の伝統に反して、主観主義が滔々と流れこんできた。たとえ詩人が空想の力でこの世の対立、矛盾から遁れて美わしい世界を創っていようと、また、思索の力で未知の神秘のなかに分け入ろうとしていようと、あるいは自分の体験に恃んで欲望に浸りきった読者の心を刺激していようと、いたるところで、詩人の主観が前面に出てくるのである。ごく最近の詩人は、この情緒性を好まない。かれは、ものごとを自我から離れて見ることだけが、真に見ることだとする。それをかれがどう見たかということは、かれにとって真実ではない。問題なのは、ものごとがかれがいなくてもどうであるかということである。この科学的な性向の最大の楽しみは、好奇心、探求心にあるのであって、親密さにあるのではない。こういう問題の専門学者たちが言ったように、世界を自我にこだわりながら見るのでなく、距離を置いてあるがままに見るのが現代的な観方である。最近の多くのヒンディー語詩人たちが、世界をこう

いう観方で見ようとした。この観方を、かれらは、形象から情念に向かうものだという。それにたいして、ついこの間までのかれらは、情念から形象へ向かおうとしていた。

主観を超えた観方

詩人スミトラーナンド・パント（Sumitrānand Pant　一九〇〇～七七年）の詩においては、この主観を超えた観方が、何よりも強調されている。かれが編集した『ルーパーブ（*Rūpābh*）』という月刊誌には、外界を自我に囚われずにそのまま見ようとした詩人たちの詩が、多数載せられた。しかし、それらの詩人たちに何か共通の傾向が見られると思うのは誤りである。そこには、将来確たる独自の形を取りうる幾多の傾向が種子として見られる。それらは、起源がすべて同じというわけではないし、また現在は一つのように見えるものも、将来発展する形が同じとは限るまい。次にそのうちの顕著な傾向を示そう。

四種類の詩人

文学に社会主義が大いに広まってきたためか、それとも一九三五年のインド統治法の改訂による州自治の導入の反応としてか、民族意識に燃えた詩人たちの多くは、母なるインドの代わりに、農民と労働者を称讃し始めた。その人たちだけでなく、将来が嘱望される多くの青年たちも、貧しい者、労働者、農民についての詩を書いた。これらの詩は、分類し、詳しく考察するにはまだ量的に十分でな

いが、そこには四つの傾向が明らかに見てとれる。四種類の詩人というのは、次のようである。

一　第一は、自らが貧しい暮らしをしたか、現にしている人、貧しい人たちとともにあって、その人たちの喜びや悲しみを深く知っている人。こういう詩人たちは、貧しい者、搾取されている者への同情、共感よりも、資本家、地主など、搾取者への復讐心や憤怒の念が強い。この種の詩人は、ビハール地方に多い。

二　第二は、現在の社会悪を書物や思索で知ろうと努め、富の分配の不平等こそが悪の根源だとの結論に達した人びとである。この人たちは、理知で問題を把握したので、その言葉に攻撃的なところはないが、中間階層のうちで、社会の下層に見棄てられた人たちについて直接体験のない層を説得する力を持っている。

三　第三には、空中を漂う思考を捉えて韻律の枠にはめこんだ人たちである。その大多数は、詩会で才を競い、重要なことは何でも農民と労働者を契機としているとする。

四　第四の詩人は、貧しい人たちに人道主義の立場から関心を寄せる人たちである。その人たちは、搾取している者への批判の気持を読者に持たせようとするのではなく、貧しい人たちの苦しみを描いて、人の善性を呼びさまそうとしてペンをとる。

ときには、一人の詩人のなかに、これらのうちの幾つかの傾向が見られる。これらの傾向はまだ萌芽の段階にあるので、各々の傾向を代表する詩人を示すのはむずかしい。しかし、はじめの二つのうちのどちらかの傾向が、多くの詩人において見られることはたしかである。

印象主義詩といわれるものを書く試みも多少なされた。この詩人たちは、主題の特徴を細大もらさずすべて描いたり、その美を始めとする特質を不必要に長々と記すことに与しない。かれらはこう主張している——芸術の楽しみが冗漫になるのは、個々の事象の細部に拘泥するからである。描かるべきは主題の美しさではなく、その真実である。主題の特質は、その総体において現われるのであって、その部分的な特徴においてではない、と。この総体を開花させるということは、まだ試みがなされただけで、成功した例はごく少ない。

これらの最新の傾向と並行して、空想と思弁に立脚する旧来の傾向も見受けられる。ニラーラー(筆名=Nirālā　本名は Sūryakānt Tripāṭhī　一八九六～一九六一年)は、叙事体の詩『トゥルスィーダース』によって、一つの新しい道を歩むことを示した。比較的若い詩人たちには、模倣の傾向が顕著に見られる。多くが模倣するのは、ジャエシャンカル・プラサード(Jayśaṅkar Prasād　一八八九～一九三七年)、パント、マハーデーヴィー・ヴァルマー(Mahādevī Varmā　一九〇七～八七年)の詩である。絶望感とそれに由来する束の間の快楽にふける快楽主義の模倣も、幾らかなされた。これらの若手のこのような受容能力は、創造力の欠如の印である。かれらが他の分野で仕事をしていたなら、文学にとって喜ばしいことであったはずである。

六　現代詩の変貌

詩の言語、手法の変化

二つの原因があって、ごく最近、詩の言語と手法にも変化が生じてきた。一つは、とらわれぬ客観的な立場から主題を見るとき、情感に浸りきるということは、およそ不可能になり、そういうとき詩人は、科学者のように散文的な言語を書くようになる、ということである。もう一つは、主題の新しさを完全に受けとめさせるために、詩人たちは意識的に読者の心を揺さぶり、旧習を払い落とさせようとするので、新しいだけでなく珍奇な直喩、隠喩、曲折表現を用いるということである。そういう詩人は、自分の恋人を讃える詩のなかで、「おお、愛しきものよ、汝は太陽よりも偉大にして、大海原にも増し、蛙より、茸よりも偉大なり」などと言いかねない。ここでの蛙や茸は、それらが太陽や大海原と同じぐらい偉大であるという含意を持っているかもしれないが、主たる狙いは、蛙や茸を持ち出すことによって、読者の心を揺さぶろうとするところにあったのであろう。この通りの表現は、ヒンディー語詩ではまだないが、類似のものはずいぶん多い。詩人は都大路を逍遥していても、邸宅に坐して待ちわびる新妻とか、物思いにふけりながら公園を往きつもどりつする恋する青年を見ることなく、汚い溝や癩の膿で死体を思わせるような身体を見るのである。理論的には、かれらの観方からすれば、新妻や悩める青年も、汚い溝や悪臭のする身体と同じく真実なのである。しかし、かれらが後者のほうを描くのは、人を動揺させ、自分の新しい思想を深く印象に残すためである。

主観を超える詩を書いている人たちは、この他に、自分の詩を文盲の民衆に届けることを目指しているので、言語も平易にしようとする傾向が見られる。旧来の道を歩む詩人たちの言語には、その他取り立てていうほどの変化は生じなかったが、象徴的な表現が衰退してきているように思われる。

詩人と読者の間の断層の原因

現代ヒンディー詩の言語について考えるとき、何にもまして特筆さるべきは、大いに広められ喧伝されているにもかかわらず、それがヒンディー語を知る読者に、さして近づきえていないことである。その原因は、詩人たちを動かす力が多くの場合、外国の言語を介して得られており、現代人に影響を与える学問に関する論議がヒンディー語ではあまりなされていないことにあるようである。現代人の思潮は、主として二人のヨーロッパ人学者にかなり影響されている。二人とは、すなわち、マルクスとフロイトである。前者は外界に、後者は内面に革命をもたらした。かれらの思想と著作は、ヒンディー語ではほとんど広まっていないにもかかわらず、それらの影響を受けた作品が創られ始めた。それにヒューマニズムに関する新たな思潮(New Humanism)は、現代文学において神にとって代わる地位を占めたものの、ヒンディー文学においてまだなじみが薄い。これは、「宇宙創造の根本原理たるブラフマンより木石に至るまで」の一切の益を念ずる宇宙のつながり(ヴィシュヴァ・マイトリー)という古代の理想とはまったく別のものである。これら、および他の文学創造の力となっている諸思潮が十分に広まっていないために、ヒンディー語しか知らない民衆は、詩を味わいにくくなった。それゆえ、

英文学に通じた知識人が優れた詩人だとして高く評価する人たちを、英文学を知らない人たちは、かれらが美しいが難解だとされるチャーヤーワード（陰影主義）詩人であるから、分からなくて当然なのだと考えて無視するのである。最近では「印象主義者」といって揶揄する風も目立っている。この傾向は、高級な雑誌にもときおり見られる。詩集に長々しい序をつけて、詩人は自分と読者の間の断層を埋めようと悪戦苦闘する。この努力は、ときに噴飯せんばかりにおかしくなっている。しかし、実はこの断層は、近代的な諸知識が広まることによって初めて埋められるものなのである。

主観性と情緒性の後退

主観性と情緒性が後退するにしたがって、最近では、安易で独りよがりの激情に流されるような叙情詩が、かつてに比べてずっと少なくなってきた。それは、あったとしても、数多くのなかに、一つか二つ見受けられる程度である。しかし、なかにはこの方向に進んで、新しい分野を指し示そうとする人たちもある。この新しい道を歩もうとしなかった詩人たちも、叙情詩をあまり書かないようである。

七　現代詩の方向

将来の展望

右に述べたように、主観性の後退と主題の写実性の前進とが、最近の主要な出来事である。この傾

向の結果として、暗示的表現の豊かな作品が前面に現われるようになるはずである。かつての自己中心的な詩を書いてきた人たちは、自分の主観的な感情と情趣の描写に専念していたので（今でもそういうことがなくなっているわけではない）、かれの表現はきわめて直截になって、含みや余韻がほとんど残らなかった。

現今におけるように、詩人が自らはなるべく語らずに、対象の実相を把握しようとしているとき、象徴的な表現がきわだってくるのが自然であろう。第一次大戦後のヨーロッパの詩がそうだったとのことである。

しかし、ヒンディー文学では、まだそうはなりえていない。そこでは、詩の象徴性が副次的になってしまった。もっとも、このごく短い期間の少数の詩――それはまだ胎内に宿っているとでもいうべきものである――がそうだからといって、さして心配するには及ばない。詩人たちの全作品を通覧しても、いまだに現代の喧騒、その惨状、苦悩は表現されていない。多くの詩は、現代人が階級闘争ですっかり消耗してしまっていて、泣いたり笑ったり、愛したり悲しんだりする暇さえないということを暗示的に表現しようと努めているが、それがまだできていない。にもかかわらず、象徴的な表現を目指す傾向が強くなるにしたがって、詩の味わいが深くなってくるだろうとの望みが持てる。

そして、その詩の味わいが深まろうと薄まろうと、古えの人たちの定めた情趣の味わいの場が、しだいに狭くなっていくことはたしかである。今日の詩は、あらかじめ定められた特定の情趣を喚起するのではなく、まことに流動的な情念を喚起するのである。したがって将来は、そこに、闘争、不満、

不調和の声が大きくなり、協調、充足、調和の声は小さくなっていくであろう。時の流れが、我々をそのように導いている。

以上我々は、主に詩のことを論じてきたが、過去二十五、六年の間に詩だけが新しい形を取ったわけではない。この時期は、ヒンディー文学のあらゆる面の発展期である。ほぼすべての分野に才能に恵まれた作家が出てきた。その発展の跡を簡単にたどってみたい。

八　ヒンディー文学の多面的な開花

時代を画した年、一九二〇年

西暦一九二〇年は、インドにとって時代を画した年である。この年、インドは古い慣習を払拭し、新たな道の探求にのりだした。新たな希望と意欲への揺るがぬ信頼がこのとき見られたが、それは何世紀もの間、ついぞなかったことである。その前のインドが自我意識をまったく持たなかったというのではないが、その心は十分に解放されていなかったのである。

宗教と社会のほうでは、当時アーリヤ・サマージ（Ārya Samāj　ヴェーダを拠り所として宗教・社会改革を目指す復古的団体）が、絶大な影響力を持っていた。アーリヤ・サマージは、インドの思想を揺さぶりはしたが、同時に古来の言説を典拠とする傾向をいっそう強めることにもなった。

古い教論による権威づけ

その結果は、あらゆる分野に現われた。文学においても、そのころまでに権威ある文献に立脚して考察する習慣が生じてきていた。ある詩人の作品の長所なり短所なりを示すのに、修辞学書から証拠が探された。古えの詩人たちがそう言ったか言わなかったかが問題にされた。古い教論でそういう表現がよいとされていたかどうかが論じられ、それから詩の良し悪しが決せられるのだった。

新しい教育も、我々の先人の言説で権威づけする習慣をそのまま生かしておいた。マシュー・アーノルド（Arnold, Matthew　一八二二〜八八年、詩人・評論家）やカーライル（Carlyle, Thomas　一七九五〜一八八一年、評論家・歴史家）のような十九世紀のイギリスの文人も、昔の修辞学者たちと同じように、我々の権威づけの典拠となった。新しい教育への反動として、何事につけても「わが国ではこう言っている」と示して、インドの古えの師の説と現代の著述家の説を比較し、前者がより優れているとする風潮も起こった。現代の著述家の説を論拠として引用する風も広まり、なかには噴きだしたくなるようなものさえある。ベンガル語やウルドゥー語の大勢の著述家たちの説も、意味が分からないままに引用された。引用すること、これが当時は美徳とされた。何某氏がわが国の言語と文学についてどのような讃辞を呈したかということが仰々しく取り沙汰された。まことに面白いことに、『シャクンタラー』を始めとする戯曲で知られる古典サンスクリット語文人カーリダーサを、「インドのシェークスピア」といって、我々は誇りに思っていた。それというのも、ある白人の学者がそう書いたからである。トゥルスィーダース、スールダース、デーヴ、ビハーリーについても、シェークスピアの二、

三の文句を引用して、ヒンディー語詩人の偉大さが示されていた。

古きものへの執着と新たなものの魅力

インドはちょうど、長い間の眠りから醒めて新たな世界のほうを見ているとでもいう状態だった。その心中には、ときとして疑問が生じ、またときとしては希望が拡がった。新たなものを見るたびに、インドは一度は過去を振り返って懐古し、今直面している新たなものが自分のかつての経験と矛盾しないのだと確かめようとした。古えの遺産がかれにのしかかっていたし、新たなものを拒む術もなかった。当時はほとんど毎年のように、埋もれていた遺跡が発掘されて、インドの過去の栄華の記憶を新たにしていた。古い文献も続々と見出され、インドの賢者の偉大さを世界に知らしめていた。今日はシナから、明日はジャワからというように、古えのインドの宗教思想家や師匠たちの比類のない忍耐、熱意、学識についての話が伝えられ、わが国の教養ある人びとを揺さぶった。昔日の栄光は、大きな衝撃を与えつつ、地中から地上に現われ出て、従属させられ惨めになったインドの心に、無力感と誇りを同時にもたらした。一方で科学は、毎日新たな驚異をもたらして、新たなものへの信頼を勝ち取りつつあった。

ドゥヴィヴェーディー、ハリアウド、グプト

このような二面的な傾向の現われが、その当時の文学である。そのころのインドは、マハーヴィー

ルプラサード・ドゥヴィヴェーディー（Mahāvīrprasād Dvivedī　一八六四～一九三八年）、アヨーディヤースィンフ・ウパーディヤーエ（Ayodhyāsimh Upādhyāy　筆名＝ハリアウド　Hariaudh　一八六五～一九四三年）、マイティリーシャラン・グプト（Maithilīśaraṇ Gupt　一八八六～一九六四年）のインドであって、古えの栄光に心服しており、また、新たな知識にも信頼を寄せていた。そのころの文学の最大の長所は、自己を見つめようと精いっぱい努力していたことである。しかしそれは、あらゆることで古い教論の言説を引いて権威づけするという欠点も持っていた。あることがらの価値を、それ自体の意義により評価するやりかたは、当時はまだ芽をふいたばかりだった。わが国の文学者は、当時、明らかに典籍の権威によって動かされていた。その「典籍」は、インドのものでも外国のものでも、また新しいものでも古いものでもよかった。そして、それらの「典籍」についてあれこれ詮索することは、当時は必要とされなかった。インドの教養ある人の大半は、当時すでにヨーロッパの学者の偉大さを認めていた。

そこへ突然、ヨーロッパの第一次世界大戦が嵐のように襲ってきて、ヨーロッパの優越性を激しく押し流してしまった。偉大な成果を誇っていても、人間はやはり人間に過ぎないのだということがはっきりした。ヨーロッパ諸国の連合は、実は、世界を掠奪しようと互いに争っているのだ。我々はうかつにも、自分が団結、連合の力を持たないと思いこんでいた。その誤りが打ちくだかれた。ヨーロッパ諸国の連合は、盗賊の団結によく似ている。世界を搾取することを目指して、種々の専門家が、政治的、経済的な倫理と称する仲間うちの言葉「隠語」を作っている。歴史を見るのに、かれらの特

別な視点があり、人類学の研究にもかれら独自の方法がある。他のすべてのことも、ある特別の状況、すなわちヨーロッパの優越性を保持・強調するために書かれたのである。文学も、こういう観方の影響を受けないわけにはゆかなかった。

インドは長い間かけて、手を出して物をもらおうとするのが恥ずかしいことだということを、ようやく悟った。知識においても、何かを他に与えられる者のみが、見返りとして何かを受けとれるのである。あらゆることで他に追随するのは恥ずかしいことである。自分の足で立ちうる者のみが歩めるのであって、歩む人の真似だけしようとする者は、一歩たりとも歩めない。これまで我々にのしかかって押しつぶさんばかりだった過去の栄光が、今や我々を励ます力になることが分かった。古えの諸学問の意義は、それを現代の外国の知識、学問と比較したり、それによって現代人の長所、短所を判定したりすることにあるのではなく、我々の心中の弱さを払拭して自信を植えつけることにある。我我は何も、この世界の新参者ではない。我々はすでに、知識のあらゆる分野で独自の思索をしてきたのだ。我々は怠慢ではなかった。今置かれているような惨状に留まるのは、我々の本来の姿ではない。世界の他の国々と比べてみても、我々は概して先導的であった。国難に遭遇するのも、これが初めてではない。我々の歴史には、抗争と衝突が絶えず記録されてきた。我々は常に、そういう抗争から活力を得て前進したのである。

独自の構想力

我々が独自の構想力を欠いたことは、かつてなかった。長い間の眠りの後で、インドは完全に覚醒した。インドは、他の民族が自らより優れていると思う必要もなければ、他の模倣をする理由もなく、自分の道は自分で拓くのだと考えるようになった。西暦一九二〇年のインドの心には、こういった思潮が流れていた。しかし、構想された道が常にそのままだと思うのは誤りである。実践に移されたときには、種々の状況が構想された道の変更を迫ることがある。技術者は、自動車の性能によって目的地までの計算をするが、道路の凹凸がひどければ、その通りになるとは限らない。インドは、一九二〇年に進もうと構想していた通りの道を歩むことができなかった。内的な弱さと外的な障害が少なくなかった。にもかかわらずその年は重要で、以来インドは自らの目で世界を見ようと決意したという意義がある。

旧習への批判

一九二〇年に始まるこの新たな時代は、ほぼ三つに区切られる。西暦一九二〇年から一九三〇年に至る第一の時期は、旧習への批判と新風の準備の時である。この時期には、旧来の詩人、文人が大勢筆を執っていたが、そのなかで指導的な立場にあったのはごく少数の人たちに過ぎない。旧来の学者、詩人で指導的な立場にありえた人は、時代の潮流を感じとる稀有の能力の持主だった。一九二〇年より前に名を成していて、その後も人をリードできた人の名は、指折り数えるぐらいに留まる。そのな

かで傑出した三人は、ラームチャンドラ・シュクル、プレームチャンド、それにプラサードである。シャームスンダル・ダースは、ここでは挙げずにおき、のちに取り上げることにする。

ここで取り上げる人びとは、今我々が考察しようとする旧習の批判と新風の準備に活躍した代表的な人物である。この傾向を推進した人は、他にも大勢いたが、その大多数は新しく出てきた人だった。西暦一九二〇年前には、その人たちの名はほとんど知られていなかった。詩の分野では、スィヤーラームシャラン・グプト、ニラーラー、パント、マハーデーヴィー・ヴァルマーなどが、この部類に属する。小説では、ジャイネーンドラクマールが、それに該当する唯一の人物のようである。

何十人のなかから前記の三人だけを取りだしたからには、その理由を明らかにしておく必要があろう。

(一)批評家ラームチャンドラ・シュクル（一八八四〜一九四〇年）は、この時期より前から執筆していたが、かれの優れた著作は、この時期のものである。インドの詩学について、かれほど深くかつ独自の研究をした人は、ヒンディー語の世界では他にいないのはもちろん、インドの他の言語においてもまずはいなかったであろう。修辞学のあらゆる部門について、かれは詳細な研究をした。シャブダ・シャクティ（語の諸表現法）、グナ・ドーシャ（詩を美しくする諸要因）、アランカーラ・ヴィダーナ（修辞法）、ラサ（情趣）など全般にわたって、かれには独自の優れた見解があった。かれは、古来のインドの修辞学に通暁していたが、それに盲従することがなかった。

ラームチャンドラ・シュクルに、あらゆることがらで同意するのは不可能である。かれはきわめて

謹厳であり、そのため、かれの論の味わい深さが理詰めにされて干からび、所説の柔軟性も失われていった。かれは、ものごとを肯定するか否定するかで、中間に立つということができなかった。かれの自説は、百パーセント自説である。かれは断固言う、「私はこう考える。君がどう思おうが気にしない」と。にもかかわらず、シュクルは影響力が強い。かれに会うと、新人は畏れ、ヴェテランはうろたえ、学者は黙って耳を傾ける。かれは古いものに盲従することがなかったし、新しいものになびくなどということも耐えがたかった。シュクルが偉いのはこの点なのだが、これは同時にかれの弱点にもなっている。もし誰かが新しいものに盲従しているのを見ようものなら、かれはその人を、ずっと不信の眼で見るのだった。

(二)プレームチャンド（一八八〇〜一九三六年）は、ヒンディー語小説の成熟の証である。かれは、過去の栄光に恋々とすることがなかった。かれは誠実に、自分の現状の分析をし続けた。かれは自分の目で社会を見た。そしてかれは、束縛は内にこそあるのであって、外にはないのだとの結論に達した。外的な束縛にも二種類があって、一つは、過去において蓄積された記憶という網であり、もう一つは、将来の憂いから逃れるために備えた蓄えである。前者を文化、後者を富という。前者を動かすものは、人の本然の表現としての宗教、後者を動かすのは政治である。自分の作品『ゴーダーン（牛供養）』のなかの信念の人メヘター教授に、かれはこう言わせている。「私は過去に囚われない、将来を思い煩うこともない。将来を思うと、我々は臆してしまい、過去の重みは、我々を押しつぶしてしまう。我々の生命力は微弱なものであるから、それを過去と未来にまで拡げるなら、その力はさらに弱

くなってしまうであろう。我々はいたずらに重荷を負って、因習と信仰、歴史の廃墟の下に埋もれてしまい、そこから立ち上がろうとしない」と。

プレームチャンドのこういう考えこそが、かれの特質である。かれは、きわめて誠実かつ真剣に、自分の独自の観方を呈示した。

(三)ジャエシャンカル・プラサード(一八八九〜一九三七年)は、古えの栄光を大いに研究、考察したが、それをかれは、すべて人間の観点から捉えようとした。研究はそれ自体のためではなく、人間の救済と向上のために存在するのだ。この偉大な目的を全うしたときに初めて意義を持ちうる。プラサードは、戯曲、詩、短編小説、長編小説を書いた。題材の多くは古典文学から取ったが、それをかれはすべて、新たなインドの基礎づくりに活用した。もう一つ、プラサードがこの時期に言語と表現法を変えたことも、注目すべきであろう。

このころまで我々は、言語・文体のあるべき姿について論争していたが、ヒンディー語はマハーヴィールプラサード・ドゥヴィヴェーディー(一八六四〜一九三八年)という実直な人の手で磨きをかけられ洗練されていたのだった。ヒンディー語散文は、すべてを吸収し表現しようという希望をもって前進した。このころは、近代的個我が文学において確固たる地位を得ていたが、詩人が型にはまった情趣論と旧例模倣の詩学を同時に批判したこのときは、まさにヒンディー語詩の解放のときであった。己れに課せられた規範を知らず、またそれを無視したことが、ともに、ヒンディー語詩の解放の援けとなった。解放されても正しい道を歩んだわけではないが、解放されたことはたしかである。古い学

者たちは悲憤慷慨し、揶揄し、ひどい名を呈して、その意気をくじこうとし、古い学識の難解な考証でそれを脅かそうとした。しかしヒンディー語詩は、それでたじろぐことがなかった。プラサード、ニラーラー、パント、スィヤーラームシャラン・グプト(Siyārāmśaraṇ Gupt 一八九五〜一九六四年)、マハーデーヴィー・ヴァルマーなどの詩人たちは、旧習から自由になって、自己を謳った。

人間への共感

文学者の関心は、神から人間へと移った。祈願、礼拝に代わって、悩める人間への共感が確固たるものとなった。自然はただのウッディーパン(副次的な要因)ではなく、人間と共感しうる基盤となった。因果応報の必然性、輪廻転生などの古来の宗教、信仰は、それまで詩人たちに、この世は調和のとれた秩序にしたがっていると思わせていたのであるが、それが今や揺らぎ始めて、詩人は、あらゆるものを自分自身の目で見ようと努めるようになってきた。古いインドの文学には、社会組織についての強い不満が見られなかったが、それがこの時代に、一挙に現われてきた。しかし、はじめの十年は、それは潜在的な形でのみ見られた。詩人は疑問の眼差しで世界を見はしたが、かれ自身の考えはまだ浮かびあがってこなかった。それはおそらくふくらんできて、これから芽をふこうとしている種子のような状態にあったのであろう。

著名なジャーナリスト

少しまえになされた社会改革への努力は、この時代には政治的な自治を獲得する方向に向かった。政治はたしかに、我々のあらゆる努力を吸収するようになり始めた。そのことが、当時の新聞に大きな変化をもたらした。このころヒンディー文学界には、長く記憶さるべき大ジャーナリストが輩出した。知的成熟に加えて旺盛な実践力が、このジャーナリストたちを成功させた。ガネーシュシャンカル・ヴィディヤールティー (Gaṇeś-śaṅkar Vidyārthī　一八九〇～一九三一年)、バーブーラーオ・ヴィシュヌ・パラールカル (Bābūrāo-viṣṇu Parāṛkar　一八八三～一九五五年)、アンビカープラサード・ヴァージペーイー (Ambikāprasād Vājpeyī　一八八〇～一九六八年)、ラクシュマンナーラーヤン・ガルデー (Lakṣmaṇnārāyaṇ Garde　一八八九～一九三〇年)、バナールスィーダース・チャトゥルヴェーディー (Banārsīdās Caturvedī　一八九二～一九八五年) などがその代表的な例である。

現代の第二の時期

一九二〇年に始まる現代の第二の時期は、一九三〇年から今次の大戦の勃発までとすることができる。この時期には、不満も強く表わされたが、同時に新たに創造的な思潮も興ってきた。旧来の社会体制、経済組織、宗教的な基盤が、新しい思想家にはひどく不満であった。すべてを新たに整えようとの傾向が、しだいに著しくなってきた。主観主義は確立したが、主観を超えて、囚われない視点からものごとを見る傾向も進展を見せた。プラサード、ニラーラー、パントら新しい詩人たちへの反感

も弱まり、かれらがしだいに前代のいかなる詩人よりも尊敬されるようになってきた。これは、ヒンディー語を話す民衆が、新しい思潮を取り入れる用意があったことの証拠である。バグワティーチャラン・ヴァルマー (Bhagwatīcaraṇ Varmā　一九〇三～八一年)、バッチャン (＝筆名　Baccan　本名はハリヴァンシュ・ラーエ　Harivaṁś Rāy　一九〇七年～) などの詩人は、大いなる栄誉を得た。これらの詩人には、社会制度への強い不満があった。プラサード、マハーデーヴィー・ヴァルマー、パントは、この時期にそれぞれの考えを具体的に表現した。新しい詩人を皆一つの名で括った誤りが、そこで明らかになった。

短編と長編小説のほうでは、ジャイネーンドラクマール (Jainendrakumār　一九〇五～八八年)、アッギエーヤ (＝筆名　Ajñey　本名はサッチダーナンド＝ヒーラーナンド・ヴァーツァーヤン　Saccidānand-Hirānand Vātsyāyan　一九一一～八七年)、チャンドラグプト・ヴィディヤーランカール (Candragupt Vidyālaṅkār　一九〇六～八五年)、ヤシュパール (Yaśpāl　一九〇三～七六年) などは、不満を煽るだけでなく、創造的な提言もなした。少数の例外を除くと、大半は社会主義的な傾向であった。ビハールでは、ディンカル (＝筆名　Diṅkar　本名はラームダーリー・スィンフ　Rāmdhārī Siṁh　一九〇八～七四年) が、非常に革命的な詩を謳った。はじめのうち、かれの詩には若人にありがちな空想が目立ったが、のちにはかれも新時代の詩人たちの列に加わった。この時期には、ビハールに、才能のある詩人が大勢出てきた。なかでもゴーパール・スィンフ・ネパーリー (Gopāl Siṁh Nepālī　一九一一～六三年) とアールスィープラサード・スィンフ (Ārsīprasād Siṁh　一九一一年～) が名声を博した。新しい劇作家では、セート・

ゴーヴィンドダース (Seth Govind-dās　一八九六～一九六四年)、ラクシュミーナーラーヤン・ミシュル (Lakṣmīnārāyan Miśr　一九〇三年～)、ハリクリシュナ・プレーミー (Harikṛṣṇa Premī　一九〇八～七四年) が範を示した。

第二次大戦勃発後の傾向

第二次大戦が始まり、とくにロシアが参戦してからは、新しい文学者たちの間に見解の相違が見え始めた。しばらくは我々の指導者はなす術を知らなかった。戦争は予測されなかったわけではないが、我々、少なくとも文学者たちは、戦時になすべきことを考えたことがなく、戦争が始まっても、しばらくは、何も分からないようなありさまだった。この戦争では、帝国主義が社会主義と手を結んだ。わが文学者たちはそれまで、帝国主義に反対し、社会主義のほうに傾斜していた。ここに至って、かれらは矛盾に直面した。一方の派は、この連合では社会主義が強力であるから、これは民衆の解放に通ずる戦争だ、帝国主義は結局は亡びる、と高らかに宣言した。もう一方の派は、それに疑いを抱いて、帝国主義がそう簡単に亡びることはない、と主張した。双方の派から、ありとあらゆる論議が出された。我々は、戦争前に、戦時中に何をなすべきかを決められなかったように、戦いが始まったそのときも、平時に何をなすべきかと決めあぐねていた。戦時中に我々が優れた文学を創りえたかどうかは将来分かることだが、私は、何も創りえていないと思う。私はまた、帝国主義が戦争で弱体化したとも思う。それは昔日の力をいつまでも保ち続けられないであろう。そして、やがては新しい体制

が十分な力を得るであろう。わが文学者は、今やその新体制のことを考えるべきなのである。政治指導者が行動方針を決めたら、我々もそれにしたがうというのは、正しいやりかたではない。文学を創ろうとする者の目は、遠くにまで及んでいなければならないのである。

校訂、研究、収集

我々はこれまで、詩、戯曲、小説、短編小説など、文芸作品のことだけに言及してきた。しかし、ヒンディー語では、それらの他のことがらも書かれている。ヒンディー語文人の心が解き放たれたとき、かれらはほぼあらゆる分野で努力するようになった。文学研究の資料を集めることについて、前代の文人のなかに、この時代に重要な役割を果たしている人があった。写本の収集と校訂版の刊行の中心的な組織となったナーガリー・プラチャーリニー・サバー (Nāgarī Pracāriṇī Sabhā　ナーガリー文字により書かれたヒンディー語普及協会) の創立者の一人シャームスンダル・ダース (Śyāmsundar Dās　一八五七～一九四五年)、古今の詩人とその作品の紹介、評論集を著わしたミシュル兄弟 (すなわち、シャームビハーリー・ミシュル Śyāmbihārī Miśr　一八七二～一九四七年と、シュクデーヴビハーリー・ミシュル Sukdevbihārī Miśr　一八七八～一九五二年)、民謡を収集して刊行したラームナレーシュ・トゥリパーティー (Rāmnareś Tripāṭhī　一八八九～一九六二年) などの名は、後のちまで記憶に留まるであろう。

校訂はそれまでほとんどなされなかった。この時期には、シャームスンダル・ダースの他にも大勢の学者が、重要な文献の校訂をした。校訂、研究、収集のように重要なことが、ヒンディー語界では

以前になされなかっただけでなく、それが重要なのだということさえ理解されていなかった。この時期に、ラージャスターン地方の写本の収集と校訂を指導したジナヴィジャヤ師、ジェーエスィー著作集の校訂者ラームチャンドラ・シュクル（前出）、仏教文献の発掘と校訂に尽力したラーフル・サーンクリティヤーヤン（Rāhul Sāṅkṛtyāyan　一八九三〜一九六三年）、仏教説話のヒンディー語訳をしたアーナンド・カウシャリヤーヤン（Ānand Kauśalyāyan　一九〇五年〜）、ヒンディー語学の科学的な研究の先駆者ディーレーンドラ・ヴァルマー（Dhīrendra Varmā　一八九七〜一九七三年）、個々の作品の写本に当たりながら詳細なヒンディー文学史を著わしたラームクマール・ヴァルマー（Rāmkumār Varmā　一九〇五年〜）、ゴーラクナートの言説集を編み訳註をつけたピーターンバルダット・バルトワール（Pītāmbardatt Barthwāl　一九〇一〜四四年）などの学者たちが、この分野で重要な仕事をした。言語学の研究にも、深い関心が寄せられた。『ヒンディー語史』を著わしたシャームスンダル・ダース、ブラジュ地方のヒンディー語の方言を取り上げて『ブラジュ・バーシャー』を書いたディーレーンドラ・ヴァルマー、『言語学』の著者マンガルデーヴ・シャーストリー（Maṅgaldev Śāstrī　一八九五〜一九四七年）などの学者が、この分野に大きな寄与をした。

歴史、哲学文献

インドの歴史の研究では、ガウリーシャンカル・ヒーラーチャンド・オージャー（Gaurīśaṅkar Hīrācand Ojhā　一八六三〜一九四七年）氏が、早くから重要な研究をしていた。この時期にジャエチャンド・ヴィディヤーランカール（Jaycand Vidyālaṅkār　一八九八〜一九七七年）が、歴史、教育、社会などの分野の独創的な研究をした。ラーフル・サーンクリティヤーヤン、サンプールナーナンド（Sampūrṇānand　一八九〇〜一九六九年）などの学者が、思想の分野で好著を著わし、インド哲学では、バルデーヴ・ウパーディヤーエ（Baldev Upādhyāy　一八九九年〜？）、ナンドキショール・デーヴラージ（Nand-kiśor Devrāj　一九一七年〜）などの著作が有益だった。カンハイヤーラール・ポーッダール（Kanhaiyālāl Poddār　一八七一〜一九四八年）は、サンスクリット文学の歴史も書いた。科学では、ヒンディー語は何ら新たなものをもたらさなかったが、それでも科学者たちは多数の本を著わした。ラームダース・ガウル（Rāmdās Gaur　一八八一〜一九三七年）、プールデーヴ・サハーエ・ヴァルマー（Phūldev-sahāy Varmā　一八九一年〜？）、ゴーラクプラサード（Gorakhprasād　一八九三〜一九六一年）、トゥリローキーナート・ヴァルマー（Trilokīnāth Varmā　一八八八〜一九三七年）、サッティヤプラカーシュ（Satyaprakāś　一九〇五年〜）、マハーヴィールプラサード（Mahāvīrprasād）などの科学者が、種々の問題について有用な本を書いた。

期待の持てる将来

このように、今（本書の原著初版発行は一九四〇年）から二十五年前に、一切を自分の目で見る姿勢を身につけようとし始めたヒンディー文学は、そのことでかなりの成功を収めた。しかし、これらの探求に、期待されたほどの独創性がまだ見られないこともたしかである。ヒンディー語は、世界で最も

多くの人に話される六つか七つの言語の一つである。広く用いられるだけに、それへの期待もまた大きくなる。これまでの成果は、とても満足とは言えないが、期待が持てることはたしかである。我らは自由な観方を獲得した。我らは世界のあらゆるものを自分の目で見ようとしている。それが重要なのである。もし我らに叡智が授かったのなら、憂慮すべきことは何もない。なぜなら、氏素姓のよい人の貧窮は何ら苦痛にならず、無知蒙昧こそが憂いのもとだからである。我らは優れた祖先を持つ。我らの祖先は、学問のあらゆる分野で深い考察をした。我らの古い文学の多くは、埋もれて失われてしまったが、今残っているだけでも厖大かつ深遠である。我らに自覚が生まれたのなら、悲観する理由はまったくない。

インドが国際舞台で大きく取り上げられるようになるにしたがって、その真の姿を知ろうとする動きが、世界中、とくにアジアで目立ってきた。それゆえヒンディー語は、今ではインドの国の外でも読まれ、教授されるようになっている。インドの思想家たちの説いたところに基づいて、インドの夢と希望を理解しようとの努力が払われるようになったのである。

（1）『チャンドラカーンター姫』は、姫と彼女を恋する王子の身に次から次へと起こる事件を追う冒険怪奇読物で、多くの読者の血を沸かした。『ゴーダーン』は、貧困の底にうごめく一農民の姿を凝視した写実的な小説で、一九三〇年代のインドの現状をよく映している。

この二つの作品の間の五十年弱の期間に、主人公が王侯貴族から民衆に変わり、小説作法では、事件の連続の冒険読物から現実を見据えた写実主義小説へと大きく変わったのである。

参照原典

原著者が、ヒンディー語などの諸作品を引用し脚註などにその個所が明示してある場合や、なかば明示してある場合には、引用された詩句などを可能な限り原典にあたって確認した。その場合参照しえた、標準的なテクストは以下の如くである。なお訳文に示した詩句番号は、これらのテクストの詩句番号である。（五十音順に配列）

(1) カビール　Śyāmsundar Dās ed., *Kabīr Granthāvalī*, Vārāṇasī : Nāgarī Pracāriṇī Sabhā（以下 NPS. と略記する), 1977 (14th ed. ; 1st ed. 1928).

(2) *Śrīmadbhāgavata Mahāpurāṇa*, 2 vols., tr. by Munilāl et al. & ed. by Hanumānprasād Poddār, Gorakhpur : Gītā Press, 1985 (9th ed.).

(3) スールダース　Vājpeyī, Nanddulāre et al. eds., *Sūrsāgar*, 2 vols. NPS., 1976–78 (5th ed.).

(4) トゥルスィーダース　Śukl, Rāmcandra et al. eds., *Tulsī Granthāvalī*, 4 vols. NPS., 1973 (1st ed. 1923).

(5) ダードゥーダヤール　Caturvedī, Paraśarām ed., *Dādūdayāl Granthāvalī*. NPS., 1966.

(6) *Nābhājī kṛt Srī Bhakt-Māl*, Lakhnaū : Tejkumār Bookdepot, 1977 (6th ed.).

(7) ナンドダース　Brajratnadās ed., *Nanddās Granthāvalī*. NPS., 1957 (1st ed. 1949).

(8) ビハーリー　Pāṇḍey, Sudhākar ed., *Bihārī Satsaī*. NPS., 1977.

解説——原著、著者、翻訳などについて

坂田貞二

原著と邦訳

ここに訳出したのは、Hazārīprasād Dvivedī（一九〇七〜七九年）が一九四〇年にヒンディー語で発表した*Hindī Sāhitya kī Bhūmikā* の一六〇ページにわたる本文全体である。原著には本文の他に、出版社主の言葉二ページ、著者の序二ページ、付録（サンスクリット文学概観、仏教・ジャイナ教文学の紹介、サンスクリット詩人の慣用表現など）一一三ページがあるが、それらなしでも著者の言わんとすることがたどれるうえ、それらを訳出したなら、邦訳がかなり大部になるのを恐れ、ここでは割愛した。また、原著には脚註があるが、それはすべて本文の考察の根拠を示す引用・補足などであり、本文と重複するので、邦訳では割愛した。

原著は、一九四〇年に初版が刊行されてから著者が没するまでの間に十数回は増刷されている。そのうち、一九五九年刊の第二版の序で著者は、「ヒンディー文学研究が相当進み、私の考えにも多少

の変化が生じたので、本書を新たに見直すことになった」と述べたあと、アパブランシャ語・文学について新たな知見をつけ加え、バクティ文学の論考のところを何カ所か書き改めた、と記している。続いて著者は、「しかし分量があまり多くならないように配慮した」とも記している。訳者は初版を見ることができなかったので断定はできないが、これから察するに、初版から第二版への間では小規模の改訂がなされたものの、それはまさに新たな知見と著者の考えの変化を最小限の紙幅で取り入れる程度であったと考えられる。第二版のあとは、訳者がその後の幾つかの増刷版を対照したところから、本文全体にほんの数行の書き加えがなされたに過ぎないことが明らかである。

邦訳にあたっては、ていねいに製作され、誤植の少ない一九五九年六月刊の第二版第一刷を底本とし、他に一九六三年版、著者が生前に訂正できた最後のものと思われる一九七九年版（この序には、一九七八年十月二十五日付で、「幾つかの誤りを正す他には、とくに手を加えなかった」とある）をも参照した。したがってこの邦訳は、正確には一九五九年の第二版の本文を訳出したものとなる。

原著の成りたちと構成

原著の題 *Hindī Sāhitya kī Bhūmikā* を直訳すると、「ヒンディー文学の序説（ないしは背景）」となる。原著は、ヒンディー文学の流れを通観しているのでその序説であるといえるし、またその根底にある思想と文化に相当の注意を払っているので背景の説明であるともいえる。その両方の意味を含めて原題を言いかえれば、「ヒンディー文学の流れとその背景」とすることによって、本書のおよその内容を示すことになろう。

さて著者は、詩人・哲人ラビーンドラナート・タークル（Rabīndranāth Ṭhākur 一八六一～一九四一年　英語式にタゴール Tagore といわれることも多い）がベンガルの森のなかのシャーンティ・ニケータン（平和郷）で運営するヴィシュヴァ・バーラティー大学のヒンディー語教師として一九三〇年に招かれ、以来約二十年にわたって教授した。そこでヒンディー語地域外から集まった学生にヒンディー文学の歴史を講義したものに基づいて書いたのが原著である。著者は序で、「ヒンディー文学をインド文学全体から切り離してしまわないように努めた」と述べ、また、本の形にするさいには、文学の流れとして一貫して見られるように、幾つかの章を補う一方で、ヒンディー語と文学のなかで育った人に不必要な説明を削除した、とも言っている。すなわち原著は、講義録の増補・整理版ということになる。

邦訳を一読されればわかるように、また、この解説の「本書の所説」でも概略を示すように、インド文学全体のなかでヒンディー文学を見ようとする著者のねらいは、本書において高度に実現されている。当時はまだ、ヒンディー語・文学科がヒンディー語地域を含む全インドのごく限られた大学に設けられていたに過ぎず、また、古典の写本の再発見と編纂・刊行が進んでいず、したがってヒンディー文学の歴史と称する書物の多くが詩人列伝の段階にとどまっていたことを考えると、研究と教育の経験が十年そこそこ、三十二歳か三十三歳の青年がこの書を著わせたということは、まさに驚異である。

著者の活動の場と成果

では、そういうことをできた著者は、いったいどのような場に生まれて活動し、いかなる成果を我我に残してくれたのであろうか。

ハザーリープラサード・ドゥヴィヴェーディーは、今日のウッタル・プラデーシュ州の東端にあるバリヤー県のオージュバリヤーという村のバラモンの家に、一九〇七年に生まれた。父母ともに学者の家系の出であるが、家は豊かでなかった。幼いときからサンスクリット語の学習を通じてインドの古典諸学に親しみ、のちに奨学金を得て、ほど遠からぬバナーラス（現在の正式地名はワーラーナスィー）のバナーラス・ヒンドゥー大学で占星術を学んだ。一九三〇年にその分野でシャーストラーチャールヤ（学匠、修士に相当）の学位を受けた。その間、かれはバナーラスで、ヒンディー語詩人ハリアウド（一八六五〜一九四一年）の知遇を得て、詩作に励み、折から盛んになってきていた民族運動に参加するなど、民族文化の一つの中心地で青春を謳歌した。

学位取得後間もなく、ドゥヴィヴェーディーは詩人ハリアウドの推挙を受けて、タークルの学園に赴く。学園は、タークルが父から継承したものを発展させて一九二一年に大学に改組して間もない時期にあった。

そこでのドゥヴィヴェーディーは、詩人タークルはもちろん、先輩・同僚として中世ヒンドゥー教史のクシティモーハン・セーン教授、仏教文学のヴィドゥシェーカル・バッターチャーリヤ教授、ヒンディー語で言論活動に寄与していたバナールスィーダース・チャトゥルヴェーディー氏など、かれ

著者 H. ドゥヴィヴェーディー

の研究課題に関連する諸分野の専門家たちとゆったりと語りあいながら感性を磨き、思索に耽り、研究を深める機会に恵まれた。インド各地から集まった学生を対象として講義したことも、著者の視野を全インド的に拡げるのに大いに貢献したと思われる。

こうしてドゥヴィヴェーディーは、詩人タークルが醸しだす人間愛の雰囲気のなかで、先輩・同僚との談話の機会に恵まれ、インド各地から参集した学生の探求心に応じるよう努めた成果として、本書を著わしたわけである。かれの活動は、研究・教授、随筆や創作など多岐にわたるが、本書と関連するものに限ってタークルの学園在任中の二十年の主な成果を示せば、十六世紀のクリシュナ信仰詩人スールダースに関する研究『スール〔ダース〕の作品』(*Sūr Sāhitya* 一九三六年)、無属性の神への信愛を強調した十五〜十六世紀のサント(聖行者)カビールの思想と作品を考察した『カビール』(*Kabīr* 一九四二年)、カビールをはじめサントたちがそこから多くを得たナート派に関する包括的な研究『ナート派』(*Nāth Sampradāy* 一九五〇年)などがある。

ドゥヴィヴェーディーはそののち、一九五〇年に母校バナーラス・ヒンドゥー大学のヒンディー語・文学科の教授として招かれ、以来一九六〇年までの十年間、そこで研究と後進の育成に努めた。この時期に公刊されたものには、本書をヒンディー語地域の思想と文学の諸潮流の骨格とすれば、それに肉づけして主要な作家と作品に具体的な考察を加えたヒンディー文学史書『ヒンディー文学——その生成と発展』(*Hindī Sāhitya: Udbhav aur Vikās* 一九五二年)、後期アパブランシャ文学の主要作品の一つ『サンデーシュ・ラーサク』(*Sandeś Rāsak*)の校訂版の編纂(一九五九年、弟子のヴィシュヴナート・トゥリパーティーとの共編)などがある。

バナーラスでのドゥヴィヴェーディーは、のちにヒンディー文学界を担うようになった人たちを大勢育てもした。アパブランシャ語からヒンディー語への移行のころについては、ナームワル・スィンフ(Nāmvar Siṁh 一九二七年〜)とシヴプラサード・スィンフ(Śivprasād Siṁh 一九二九年〜)、民間文学の記録と研究ではラヴィーンドラ・ブラマル(Ravindra Bhramar 一九三四年〜)などが、バナーラスでドゥヴィヴェーディーの指導のもとに、かれと関心の重なるところから研究活動をはじめた。なお、この人たちがいずれも、研究の他に創作でも大いに活躍していることが注目される。第一の人は文芸評論家として、第二の人はバナーラスを舞台とする大河小説の作家として、そして第三の人は詩人として、より多くの人に知られている。

ここで想起されるのは、ドゥヴィヴェーディー自身における「文学志向」である。バナーラスに学ぶ青年時代にハリアウドに感化されて詩作を始め、のちには身辺の雑事を透徹した目で捉えた文明評論的な随筆を多く書き、また、『バーン・バット自叙伝』(*Bāṇbhaṭṭ kī Ātmakathā* 一九四六年)をはじめとする歴史ロマンを書くなど、かれには研究者としての面に劣らないぐらいに、創作家としての面もある。各人に資質が備わっていたのだろうが、師のそういう雰囲気が、少なからず弟子に影響を与えたということは、大いにありえよう。

ドゥヴィヴェーディーは、一九六〇年にはパンジャーブ大学のヒンディー語・文学科教授として招かれ、数年後には文学部長に任ぜられた。このころからのドゥヴィヴェーディーは、『チャール・チ

ヤンドラ・レーク』(*Cārucandralekh* 一九六三年) をはじめとする歴史ロマンと、『クタジュ』(*Kutaj* 一九六四年)をはじめとする随筆・講演記録集などを発表していたが、研究書を公刊することはなくなっている。大学行政の負担が大きかったのであろうか。あるいは、研究の大筋を確かめえたあとは、随筆でその追補と確認をしていたのだろうか。

一九七〇年には、再びバナーラス・ヒンドゥー大学に招かれレクター(文学部長)となる。他にも、各種の政府委員、雑誌の編集顧問などを務め、また、弟子や後進に請われて気軽に講演、談話を引きうけていた。

一九七九年、病を得て首都ニュー・デリーの病院で治療を受けるも、七十歳で他界。

ドゥヴィヴェーディーの文筆活動は、研究書、随筆(集)、歴史小説など多岐にわたったが、その全体に一貫して見られるのは、民が育て伝えてきた文化への不動の信頼であり、その信頼を支えているのは、ささいな事象のなかにまで民の精励の所産を読みとることのできる温かい眼差しである。その眼差しは、民族運動の最中にありながらも、一民族の枠にとらわれることなく、人類全体に及ぶ普遍的なものであった。

本書の所説

全一〇章、原著で一六〇ページの本書の本文は、概して章の冒頭で問題を提起し、章末でその章の論考のまとめを行なうというスタイルをとっている。ときに章のはじめのほうで、そこでの論題の結

論をあらかじめ示すという方法もとっている。このような論の進めかたが、講義においてまことに有効なのはもちろん、著書・論文においても読む人を安心させて、著者の言を順にたどっていこうという気持にさせる。

さて、著者の手法に倣って本書の説くところを一文で要約するなら、「一千年に及ぶ〔ヒンディー〕文学を支えてきた精神は、〔外来のもの、あるいは外来のものへの反動などではなく、〕民族が本来持っていたものであって」(第一章の最終段落)、一千年の間に紆余曲折はあったものの、「〔我らの古い文学は、〕今残っているだけでも厖大かつ深遠であるから、我らに〔自由な観方に基づいて独創性を発揮しようという〕自覚が生まれたのなら、悲観する理由はまったくない」(終章の最終段落)、となろうか。著者の論の中心的な部分を抽出するつもりで、そのことをもう少し詳しく説明しよう。

ヒンディー語が話される北インドの思想と文学は、気質を異にする二種のアーリヤ人によって創られ始めた。西部のアーリヤ人が伝統と規範を重んずる傾向が強いのにたいして、東部のアーリヤ人は情緒的かつ自由奔放であった。この二つの流れの人たちの営為が合わさったところに、豊かな宗教文化と文学作品が産みだされることになった。

この地域では、学匠や教団の残した文献・教典などだけに依拠して思想と文学の歴史をたどろうとすると、七、八世紀から十五、六世紀の間に少なからぬ空白があるように見え、したがって、後の思潮が突然生じたものと解されることがある。そして、そういう新たなものを、キリスト教の影響の所産としたり、ムスリムによる支配への反動だと解する人が少なくないが、それは当を得ていない。な

ぜなら、いつの世にも絶えることなく民間に伝わる歌謡や行事・儀礼などをつぶさに見てゆくと、仏教が庇護者を失って衰退した七、八世紀以降も、民衆の間には仏教の変容した思想と慣習、それらを表現する素朴な文芸が脈打っていたことがわかるからである。

そういうものに、南インドに発した最高神への一途な信愛という新たな信仰が合わさったときに、バクティ（信愛・帰依）の運動がおこって、その時代の諸々の層の感性と要請を帯した宗教文学家が輩出したのだった。

そういうなかの主な人物としては、先行の後期仏教の僧たちから継承した逆説的な論法の謎めいた詩で既成の宗派の形式主義を批判しながら、形はないが宇宙に遍満する唯一神を信ずればよいという思想を唱えた機織り職人カビール（十五～六世紀）、神と信徒は親子、または恋人同士のような強固な人格関係で結ばれるときに、たがいに至福の境に達するとする盲目の詩人スールダース（十六世紀）、種々に入り乱れる価値観を融合し、民謡のあらゆる形式を巧みに使って、高潔な英雄ラーム（神にして同時に人）によって人びとに行動の規範を示したトゥルスィーダース（十六世紀）、無視され忘れられかけていた民間の恋物語を、イスラーム神秘主義の枠組に取りこんで、その思想を平明かつ親しみやすい形で広めたジャーエスィー（十六世紀）などが、あげられる。

このように、その地域の種々の思想と民間文学が、インドの他の地域から得たものをも取りこみつつ、民衆とその総意を帯した文学者によって一千年にわたって形成されてきたのがヒンディー文学だ、とドゥヴィヴェーディーは言うのである。

その過程では、解脱のための修行を指南する師に盲目的な敬意を払うあまり、また、情熱を忘れて作詩技法に耽るあまりに、さらに西欧への敗北感から自らのすべてに失望したところから、人びとの創造性、自律性が軽んじられた時期があったことを、ドゥヴィヴェーディーは惜しんでいる。

しかしかれは、そういう時期を経た今日、ヒンディー語地域の人たちは、祖先の残してくれたものを再確認し、新たな創造に向かいつつあるのだと、将来への期待を表明して本書を結んでいる。

ドゥヴィヴェーディーが本書でこのように表明した民の不断の精励への信頼は、実は本書初版発行から二十四年たった一九六四年にも変わっていない。すなわち、その年に刊行された随筆・講演集『クタジュ』に再録されたかれの三ページの小編、「燈火の祭――万人の幸せへの希いを象徴する祭」("Dīpāvalī――Sāmājik Maṅgalecchā kā Pratimā Parv") に、まことに簡明かつ心にしみるような語り口でそのことが再び示されているのである。すなわち、

> 家の門に燈火を点して富の女神ラクシュミーを請じ入れる祭は、ブッダのころから二百世代にもわたって毎年こういう言葉を伝えてくるようだ――国は変わり、王冠は古び、僧院は崩れ落ち、教団も亡びよう。が、万人が幸せを希う気持は生き続けよう、と。（中略）何千年も前に、人はみな幸せになろうと誓った。その誓いはいまなお生きている。人はひとたび誓ったなら、その実現のための努力をしないはずがない。幸せになりたいというみなの希いは、これまでだれも圧し殺せなかった。個人の希いと努力ははかないものだが、万人の希いと精励は不滅だ。（第一、第三段落の一部を抽出）

原著の文体と邦訳のしかた

晩年の著者は、聴衆のかなり多い会合で話すときも、話の一区切りがつくと、穏やかな笑みをたたえながら人びとの顔を見やり、反応を確かめてからそろりそろりと歩むように論を進めていた。そのスタイルは、講演というより、説いて話すというものに近いように思う。右に一部を邦訳した随筆「燈火の祭」にも、そういう雰囲気があることを読者は感じとられたことであろう。

思想と文学の底流の一千年史を説く本書は、それより内容的にやや固いところを持つが、音読してみると、著者が私たちに向かってにこやかに語りかけてくるように感じられる文（というより息づかい）である。少人数教育のヴィシュヴァ・バーラティー大学で、ヒンディー語地域外の学生を対象とした講義のノートから本書が成ったという事情を想起すると、なるほど、と思わせる文体である。

そこで翻訳にあたっては、訳者は原著の息づかいをできるだけ伝えるように、平明かつ素直な訳文の作成に努めた。具体的には、ヒンディー語と日本語は統語法における類似点も多いので、多少の工夫をしながら原著をほぼ直訳すれば、そのままいちばんよい翻訳になるはずである。実際に訳者は、訳文が生硬だと感じられた部分については再度の直訳を試み、結果として幾分読みやすい文章にしえたという事例をしばしば経験した。

しかしながら、原著にはヒンディー語によくある名詞（句）により動きを表わす文が多いので、それを動詞的に改めて訳したり、また従属節が主節のあとにくるヒンディー語の統語法の習慣（統語法ではおそらくこのことだけがヒンディー語と日本語の重要な違いであろう）を、日本語に移すにあたっては不自然

な文にならないように主文を従属文のうしろに回すか、主文だけで一度文を切るというような変更は、当然加えた。

さらに、本書が最も重視した紀元十世紀をはさむ前後三、四世紀は、インドでも研究が十分になされていない時代であり、日本では最近ようやく注目され始めたばかりの未開拓な時代であるため、多くの人にとってなじみの薄いことが本書でしばしば取り上げられることになる。そのため訳者は、日本の読者の理解を助けるべく、次のような方法でその間隙を埋める努力をした。

一　人名、書名、地名などに関する補足的説明を原文に織りまぜて読み下せるようにした。訳者による補足は、〔　〕で括ることによって本文と区別するのが望ましいが、本書ではそれがあまりにも多くなって目ざわりなので、敢えて補足を本文に織りこんだ。ただし、それは必要最低限にとどめ、補足部分に誤りがないと確信を持てた個所に限った。

例＝本書一三ページ一行目、「オリッサのジャガンナート寺院」の部分は原文では単に「ジャガンナート寺院」

二　作者と作品の年代について、原著はごく重要なものの場合に限って本文か（　）内で言及するにとどまるが、訳者は信頼度の高い文学史書、文学事典などによってできるだけ補った。

例＝本書一一ページ一五行目、「ハルシャ（Harṣa　七世紀）王」は、原文に時代が示されていない。

三　本文に織りこむには長すぎる註、著者の誤記または誤植であることが明らかなもので重要な事項については、各章末に訳註として一括して掲げた。

四　引用のうち、原著に出典、章句番号などが示されていないものは、できるだけ訳者がそれを補うよう努めた。

例＝本書一七〇ページ六行目、(『ラーム・チャリト・マーナス』七・八六・二～四)は、原著で書名のみだったところに、訳者が章句番号を補った。

右の一～四の補足、註などは、訳者が読みえた文献と知識の制約のため、必ずしも一定の詳しさを保っていない。章により、また主題により、その精粗にかなりの違いがあることをおことわりしておきたい。

章題と見出しは、原著の目次に示されたものを説明的に訳した。ただし終章には章題が記されていないので、訳者が補った。

翻訳は、三人の訳者が各人の最も得意とする時代、分野を担当する方法で分担して草稿を作った。そのさい、一九八五年から一九八八年までの四年間、東京外国語大学客員教授として東京におられたインドゥジャー・アワスティー博士(Dr. Indujā Awasthī)に、原文と引用文の出典などについて頻繁に教示願うことができた。その後、草稿全体を三人が通読して修正意見を記した。重要な個所については、必ず複数の訳者が協議した。それらの結果を、坂田がまとめて訳稿を作成した。したがって、分担から作業を始めた訳稿ではあるが、ほぼ全体が三人の共同訳となっている。章別の分担は、次のとおりである。

第一、三、五章——宮元啓一

第二、四、六、七章——橋本泰元

第八、九章および終章——坂田貞二

ドゥヴィヴェーディー全集および日本におけるかれの紹介、かれの作品の翻訳など

広汎かつ厖大なドゥヴィヴェーディーの出版物のうち、本書に直接関わるもの、およびかれの生涯の軌跡をたどるうえで重要なものについては、さきに簡単に記した。それらは、大小さまざまな出版社から刊行されていて、幾つかの特定の出版社から集中的に刊行されていないことから、なかには入手しにくいものもあった。同じ著作が、版(刷)を改めるにさいして別の出版社の手に移ったものもある。版を改める場合、ほとんどもとと変わらないものもあれば、関連する随筆を新たに加えるようなこともしばしばあった。それはおそらく、著者が知人や出版社に乞われるままに、おおらかなやりかたで原稿や既発表の雑誌論文などを渡して、出版することを委ねた結果と思われる。多面的な活動をし続けた大人の軌跡が、容易にたどれないことはよく見られる。ドゥヴィヴェーディーもその例といえる。

しかし幸いに、かれの没後数年で、子息のムクンド・ドゥヴィヴェーディー博士(Dr. Mukund Dvivedi)を中心とする人たちによって、著者蔵の訂正個所記入ずみの原本を底本に、かれの全集が編まれて、今ではドゥヴィヴェーディーの全著作を通読できるようになった。すなわち、

Hazārīprasād Dvivedī Granthāvalī, vols. I-XI (Jagdīśnarāyan Dvivedī & Mukund Dvi-

vedī eds.), New Delhi: Rājkamal Prakāśan, 1981
がそれである。

全巻は、内容別にまとめられ、各巻のなかでも、初出年代順ではなく主題の流れに沿うように配列されている。全巻の構成は次のとおりである。

第一巻・第二巻　（歴史）小説
第三巻　ヒンディー文学史関係（本書もこの巻に含まれている）
第四巻　主要な宗教詩人の研究
第五巻　中世の宗教思想
第六巻　中世の文学（ナート派、スィク教などの文学）
第七巻　伝統的美学、芸能および文学理論
第八巻　カーリダーサとラヴィーンドラナート・タークルに関する研究と随筆
第九巻・第十巻　随筆（「燈火の祭」もこの範疇に入れられ、第九巻に収められている）
第十一巻　その他（青年時代の詩、翻訳、回顧録、占星術論、書簡集など、従来は公刊されていなかったものも含む）

ドゥヴィヴェーディーの没後、かれの遺志を継ぐべく、「ハザーリープラサード・ドゥヴィヴェーディー師記念財団」(Ācārya Hazārīprasād Dvivedī Smṛti Nyās) が、ムクンド・ドゥヴィヴェーディー博士を責任者としてニュー・デリーに設立された。財団は、奨学金の授与、故人の蔵書の保管と研究

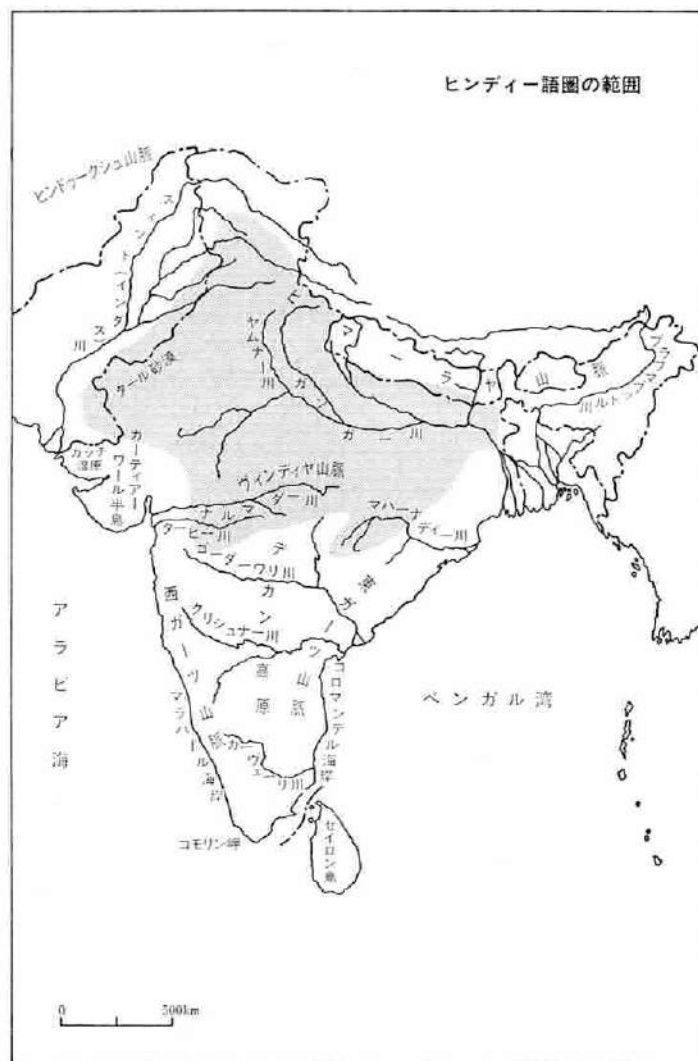
者への便宜供与、記念講演会の開催などを行なうとされており、すでに何回か、故人と親交のあった文人による講演会が開かれた。

さて、ドゥヴィヴェーディーに関する研究、かれの著作の紹介、翻訳は、日本ではこれまで、同人雑誌、学会誌など頒布範囲の限られたところで、ときどきなされてきているに過ぎない。それらの着眼点は、大まかに二つに分けられる。一つは、秋山信雄、坂田貞二、町田和彦らによる思想と文学を研究する方法をドゥヴィヴェーディーから学ぼうとするものであり、もう一つは田中敏雄によるかれの歴史小説を味わおうとするアプローチである。参考までに、それらのうちの幾つかを次に掲げる。

「私の故郷」―― "Merī Janam-bhūmi" の秋山信雄による翻訳。同人雑誌『アンク』九号（一九六七年）掲載。なお、同誌は一一号を刊行後、休刊中。

「燈火の祭――万人の幸せへの希いを象徴する祭」―― "Dīpāvalī-Sāmājik Maṅgalecchā kā Pratimā Parv" の坂田貞二による翻訳。『アンク』一三号（一九七〇年）掲載。

「インドの伝統と近・現代ヒンディー文学――一文学史的考察」――文学の本質論 "Sāhitya" 本書の終章、作家研究の方法論 "Sāhityakār" の三点の坂田貞二による翻訳。『アンク』一四号（一九七〇年）掲載。

「文学の文法」――文学理論の解説書 "Sāhitya kā Vyākaraṇ" in *Sāhitya Sahacar* の町田和彦による翻訳。同人雑誌『インド文学』一四号（一九八〇年）掲載。なお、同誌の発行者は、東京都北区西ケ原四―五一―二一、東京外国語大学内、インド文学（南アジア文学）研究会。

「サンスクリット詩人の慣用表現（上・中）」——本書（原著）の付録 "Kavi-prasiddhiyā" の町田和彦による翻訳。本書（邦訳）が割愛した部分なので、関心のある読者にはありがたい。ただし、（下）は未発表。『インド文学』一七号、一八号（一九八三、一九八四年）掲載。

田中敏雄「ハザーリープラサード・ドゥヴィヴェーディーの歴史ロマン」——『バーン・バット自叙伝』など三つの歴史ロマンの紹介と研究。稿末にドゥヴィヴェーディーの著作目録（解説つき）と一九七四年までの年譜がある。『東京外国語大学論集』二五号（一九七五年）掲載。

田中敏雄「シャーンティニケータンにおけるハザーリープラサード・ドゥヴィヴェーディー」——研究生活のはじめの二十年をすごした地で、ドゥヴィヴェーディーが、大学創立者のタークルや先輩・同僚との交流のなかで多面的な活動をして、幾多の成果を生んだ過程をたどっている。『印度学仏教学研究』二三巻二号（一九七五年）掲載。

• 首都・州都
◦ 思想・文学形成上の重要都市・聖地など
(　)内は旧(古)名
ジャンムー・カシュミール州
シュリーナガル
イスラーマーバード
パーキスターン
中国
パンジャーブ州
ヒマーチャル・プラデーシュ州
シムラー
チベット
アルナーチャル・プラデーシュ州
アッサム州
ハルヤーナー州
デリー
ネパール
シッキム州
マトゥラー
ウッタル・プラデーシュ州
ブータン
ジャイプル
カトマンドゥ
ラクナウー
アヨーディヤー
メガラヤ州
ナガランド州
ラージャスターン州
パトナー
ビハール州
バングラデシュ
アラーハーバード(プラヤーガ)
ワーラーナスィー(カーシー)
ウッジャイン(アヴァンティ)
グジャラート州
ガーンディーナガル
ボーパル
シャーンティ・ニケータン
マニプル州
ドゥワールカー
マディア・プラデーシュ州
カルカッタ
ダーカー
ミゾラム州
オリッサ州
トリプラ州
西ベンガル州
ブワネーシュワル
プリー
マハーラーシュトラ州
ボンベイ
ハイダラーバード
アーンドラ・プラデーシュ州
ゴア州
パナジー
カルナータカ州
バンガロール
マドラス
タミルナードゥ州
ケーララ州
トリヴァンドラム
スリランカ
スリジャヤワルデナプラ
0　200　400　600km

マ　行

ヤ　行

ラ　行

タ 行

ナ 行

ハ 行

カ　行

サ　行

訳者紹介
坂田貞二（さかた　ていじ）
1938年生まれ。東京外国語大学卒。
拓殖大学教授。

宮元啓一（みやもと　けいいち）
1948年生まれ。東京大学卒。
国学院大学助教授。

橋本泰元（はしもと　たいげん）
1953年生まれ。東京外国語大学卒。
大東文化大学・拓殖大学講師。

インド・大地の讃歌
——中世民衆文化とヒンディー文学
一九九二年七月二〇日　第一刷発行
著者　H・ドゥヴィヴェーディー
訳者　坂田貞二・宮元啓一・橋本泰元
発行者　神田　明
発行所　株式会社春秋社
東京都千代田区外神田二—一八—六（〒一〇一）
電話〇三—三二五五—九六一一振替東京八—二四八六一
装丁　島津義晴
印刷所　萬友印刷株式会社
製本所　株式会社徳住製本所
定価はカバー等に表示してあります
1992 © ISBN4-393-11181-8

索　引

1. この索引は、本書の叙述を体系的に把握するうえで有効と思われる事項、人名、地名などを選択・抽出した。
2. 本文中で概説・定義づけ・原綴ローマ字表記をしてある項目、とくに本書の論述に重要な術語のある頁数は太字で示した。
3. 原著者が対比して論述していると思われる項目については、各項目の末尾に←→で示した。また、関連事項は、→で示した。
4. 各言語の原綴ローマ字は、補助記号を付して正確に表記し、必要な場合に原著の綴りにさかのぼれるようにした。

ア　行